Friedrich Mann's
Pädagogisches Magazin.
Abhandlungen vom Gebiete der Pädagogik und ihrer Hilfswissenschaften.

Heft 913.

Schriften zur politischen Bildung.
Herausgegeben von der Gesellschaft
„Deutscher Staat".
IX. Reihe. Christentum. Heft 1.

Staatsgedanke und Reich Gottes.

Von

D. Paul Althaus
Professor an der Universität Erlangen.

Dritte, erweiterte Auflage.

Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1926

Friedrich Mann's
Pädagogisches Magazin.
Abhandlungen vom Gebiete der Pädagogik und ihrer Hilfswissenschaften.

Heft 913.

Schriften zur politischen Bildung.
Herausgegeben von der Gesellschaft „Deutscher Staat".
IX. Reihe. Christentum. Heft 1.

Staatsgedanke und Reich Gottes.

Von

D. Paul Althaus
Professor an der Universität Erlangen.

Dritte, erweiterte Auflage.



Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1926

Preis 2,10 R.-M.

Schriften zur politischen Bildung.

Herausgegeben von der Gesellschaft „Deutscher Staat".

I. Reihe: »Verfassung.«

1. (1.)*) Geh. Rat Prof. Dr. E. Mayer, **Vom alten und vom kommenden Deutschen Reich.** Reformvorschläge. 1,30 R.-M.
2. (6.) Prof. Dr. M. Wundt, **Die Zukunft des deutschen Staates.** 2. Auflage. 0,45 R.-M.
3. (18.) Oberfinanzrat Dr. Bang, **Staat und Volkstum.** 2. Aufl. 0,90 R.-M.
4. Geh. Rat Prof. D. Dr. Dr. G. v. Below, **Einleben in die Verfassung oder Verfassungsänderung?** 1,20 R.-M.

II. Reihe: »Recht.«

1. (15.) Pfarrer D. Traub, **Recht auf Obrigkeit.** 0,45 R.-M.
2. (19.) Prof. Dr. W. Merk, **Vom Werden und Wesen des deutschen Rechts.** 2. Aufl. 2,10 R.-M.

III. Reihe: »Wirtschaft.«

1. (7.) Oberfinanzrat Dr. Bang, **Volkswirtschaft und Volkstum.** 4. Auflage 1,50 R.-M.
2. (8.) Dr. v. Eickstedt, **Wahre Arbeitsgemeinschaft auf dem Lande.** 2. Auflage. 0,70 R.-M.
3. Oberfinanzrat Dr. Bang, **Deutsche Wirtschaftsziele.** 2. Aufl. 4,80 R.-M.

IV. Reihe: »Boden.«

1. (22.) Prof. Dr. Dr. Pesl, **Das Sondereigentum am landwirtschaftlichen Boden und die Bedeutung der Großgüter für den Staat.** 1,20 R.-M.

V. Reihe: »Grenzlande.«

1. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. G. Roethe, **Das geraubte deutsche Westpreußen.** 1,35 R.-M.
2. Prof. Dr. E. E. Stengel, **Deutschland, Frankreich u. der Rhein.** 1,20 R.-M.
3. Dr. Ed. Stadtler, **Elsaß-Lothringen.** 1,30 R.-M.

VI. Reihe: »Geschichte.«

1. (17.) Prof. Dr. Dr. E. Jung, **Deutsche Geschichte für Deutsche.** In einer Stunde. 2. Aufl. 2,10 R.-M.
2. (20.) Prof. Dr. A. Wahl, **Der völkische Gedanke und die Höhepunkte der neueren deutschen Geschichte.** 0,60 R.-M.
3. (23.) Prof. Dr. Dr. E. Jung, **Das „Gesetz" der Geschichte.** 1,70 R.-M.

VII. Reihe: »Volkstum.«

1. (5.) Geh. Rat Prof. Dr. E. Mayer, **Vom Adel.** 0,35 R.-M.
2. (10.) Forstrat Dr. Zentgraf, **Wald und Volk.** 0,30 R.-M.
3. (16.) Prof. Dr. M. Wundt, **Was heißt völkisch?** 3. Aufl. 0,50 R.-M.
4. (13.) Geh. Rat Prof. D. Dr. Dr. G. v. Below, **Die Hemmnisse der politischen Befähigung der Deutschen und ihre Beseitigung.** 0,70 G.-M.

VIII. Reihe: »Das Erbe des deutschen Geistes.«

1. (9.) Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. G. Roethe, **Deutsche Treue in Dichtung und Sage.** 2. Aufl. 1,— R.-M.
2. (11.) Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. H. Schwarz, **Einführung in Fichtes Reden an die deutsche Nation.** 2. Auflage. 1,35 R.-M.
3. (21.) Prof. Dr. A. Hübner, **Arndt und der deutsche Gedanke.** 0,65 R.-M.
4. (24.) Prof. Dr. B. Bauch, **Fichte und der deutsche Staatsgedanke.** 0,90 R.-M.

IX. Reihe: »Christentum.«

1. (4.) Prof. D. Althaus, **Staatsgedanke und Reich Gottes.** 3. Auflage. 2,10 R.-M.
2. Prof. D. Gerhard Heinzelmann, **Kirchliche Gemeinschaft und Volksgemeinschaft.** 0,90 R.-M.

X. Reihe: »Weltanschauung.«

1. (3.) Geh. Rat Prof. D. Dr. Schwarz, **Ethik der Vaterlandsliebe.** 2. Aufl. ca. 0,75 R.-M.
2. (12.) Prof. D. E. Hirsch, **Die Liebe zum Vaterlande.** 3. Aufl. 0,45 R.-M.
3. (14.) Prof. Dr. M. Wundt, **Die Treue als Kern deutscher Weltanschauung.** 2. Aufl. 0,70 R.-M.

*) Die in Klammern stehenden Ziffern sind die Heftzahlen der alten Reihenfolge.

Pädagogisches Magazin. Heft 913.

Schriften zur politischen Bildung.

Herausgegeben von der Gesellschaft
„Deutscher Staat".

IX. Reihe. Christentum. Heft 1.

Schriften zur politischen Bildung.

Herausgegeben von der Gesellschaft

„Deutscher Staat“.

IX. Reihe. Christentum. Heft 1.

Staatsgedanke und Reich Gottes.

Von

D. Paul Althaus
Professor an der Universität Erlangen.



Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1926

Staatsgedanke und Reich Gottes.

Von

D. Paul Althaus
Professor an der Universität Erlangen.

Dritte, erweiterte Auflage.

Fr. Manns Pädag. Magazin. Heft 913.



Langensalza
Hermann Beyer & Söhne
(Beyer & Mann)
Herzogl. Sächs. Hofbuchhändler
1926

Vorwort zur dritten Auflage.

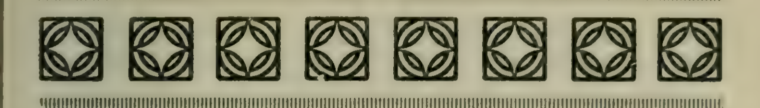
Bei der Vorbereitung der neuen Ausgabe dieser Schrift war es die Frage, ob das Neue, das ich zu dem Gegenstande zu sagen habe, in den ursprünglichen Vortrag eingearbeitet werden sollte. Ich habe davon abgesehen und den Text der früheren Auflage unverändert gelassen. Nur wenige kleine Ergänzungen und einige Anmerkungen sind beigefügt. Dafür ist als zweiter Teil des Heftes das Wort zum Problem des Krieges ganz neu hinzugekommen. Auf seine Gestaltung haben Aussprachen bei der Pfingsttagung auf Burg Lauenstein (vgl. den ausführlichen Bericht in der Akademisch-Sozialen Monatschrift Jahrg. IX, Heft 1—6, S. 41 ff.) und im systematisch-theologischen Seminar zu Rostock während des Sommers 1925 eingewirkt. Die beiden Arbeiten „Staatsgedanke und Reich Gottes" und „Zum Problem des Krieges" gehören eng zusammen. Die zweite setzt die erste voraus, trotzdem einige Wiederholungen unvermeidlich waren; aber die erste würde ich auch ohne die Ergänzung durch die zweite nicht mehr hinausgehen lassen. Nicht als ob ich von dem Vortrage „Staatsgedanke und Reich Gottes" heute irgend etwas zurückzunehmen hätte. Aber es galt, einige Striche mehr auszuarbeiten und das Ganze gegen Einrede und Mißdeutung durch weiterführende Besinnung zu sichern. Eine Auseinandersetzung mit Fr. Meineckes bedeutendem Buche über „Die Idee der Staatsräson" 1925 behalte ich mir vor, ebenso eine Würdigung der Stockholmer Verhandlungen über die internationalen Beziehungen der Völker. Möge das Heft auch in seiner neuen Gestalt bei dem gegenwärtigen Ringen um das Ethos des politischen Lebens einen Dienst tun!

Erlangen, im Oktober 1925.

P. Althaus.

Inhalt.

Seite



Staatsgedanke und Reich Gottes.

I.

Wir stehen seit dem Kriege in einer Krise nicht nur des deutschen Staates, sondern auch des deutschen Staatsgedankens. Damit erst ist der ganze Ernst unserer Lage bezeichnet. Nicht die Liebe zur Heimat, nicht das innere Verhältnis zur deutschen Kultur als Erbe und Aufgabe steht in Frage. Aber der Staatsgedanke, wie er in der großen Zeit deutscher Befreiung und deutscher Einigung Geschichte wirkte und durch sie wiederum Blut und Leben wurde, der Staatsgedanke Fichtes und Hegels, Rankes, Bismarcks und Treitschkes, der 1914 das Heer der Kriegsfreiwilligen hinausrief und draußen aufrecht erhielt — ist für weite Kreise der deutschen Bildungswelt, insbesondere für einen Teil ihrer Jugend zur Frage, ja gar zum Feinde geworden.

Vieles hat bei dieser Wendung unserer geistigen Geschichte mitgewirkt. Zunächst kommt der seelische Gegenstoß des Individualismus gegen die Hochspannung, ja notwendige Überspannung des Staatsgedankens in mehr als vier Kriegsjahren in Betracht. Sodann verbindet sich für viele mit dem Zusammenbruch im Herbste 1918 der Eindruck eines schweren Gerichtes über das letzte Menschenalter deutscher Geschichte. Katastrophenstimmung hält die Geister gefangen.

Alles, was an politischen Idealen in dem Deutschland Bismarcks wie selbstverständlich galt, erscheint gerichtet und verworfen. Ferner: auf die Frage nach der deutschen Schuld erwidern uns auch wohlmeinende neutrale Ausländer, es sei der nationale deutsche Staatsgedanke, insonderheit die politische Ethik Bismarcks, was uns in der Welt vereinsame, von den anderen trenne und unsere tiefste Schuld an der Weltkrise bedeute. Deutsche Gewissenhaftigkeit, aber auch unsere im Unglück besonders entwickelte krankhafte Sucht, alles Eigene, bisher Geltende zu bezweifeln, läßt viele auf solche Worte horchen. Es scheint ihnen an der Zeit, deutsche Buße zu tun, gar nicht nur um Einzelnes der Vorkriegszeit, sondern um den deutschen Staatsgedanken.

Die stärkste Macht gewinnt diese Stimmung dadurch, daß sie vielfach mit einem christlichen Urteil über die Politik und Geschichte unserer politisch-schöpferischen Epoche sich verbindet. Alte Bedenken des christlichen Legitimismus und Konservatismus, wie etwa die Gerlachs sie gegen Bismarck vertraten, alte Anklagen der 1866 Vergewaltigten gegen Bismarcks Unrecht, der als christlich sich empfehlende Föderalismus eines Konstantin Frantz sind wieder erstarkt und werden in neuen Zungen verkündigt. Dabei wird das Luthertum immer verdächtiger und fragwürdiger. Es hat dem nationalen Willen, ja dem nationalen Kriege seinen ideologischen Heiligenschein gegeben. Es hat eine „Kriegstheologie“ möglich gemacht — so nennt man die Gedankenarbeit evangelischer Ethiker, den nationalen Willen, auch den Entschluß zu einem Kriege, innerhalb des christlichen Ethos zu begreifen und zu begründen. Mit dem alten Deutschland, so heißt es, hat auch diese dem Nationalismus sich verkaufende „christliche Ethik“ den Krieg verloren. Die Kirche hat ihren Beruf im Kriege gar zu heillos versäumt. Statt die Abscheu vor dem Morden und Lügen christlicher Völker Sonntag für Sonntag aufzurufen, statt immer wieder die tiefe sittliche Not eines solchen Krieges

fühlen zu lassen, statt die internationale Gemeinschaft und Versöhnung vom ersten Kriegstage an in tapferem Gehorsam gegen Jesus zu pflegen, hat die Kirche Deutschlands Waffen gesegnet, allzu beflissen den Kriegswillen als Gottes Ruf und Willen verklärt, zum Durchhalten im Streite gerufen und das Werk der Völkerversöhnung nicht mit einem Finger angerührt. So vermochte nur ein Luthertum zu handeln, das das Evangelium vergessen hatte. Das war nur möglich, wo man vom Reiche Gottes im urchristlichen Sinne nicht mehr wußte.

Gilt diese Anklage und Erkenntnis zunächst den beiden letzten Menschenaltern deutscher Geschichte, so schreitet bei anderen die Kritik weiter zum Zweifel am Staate und der Politik überhaupt. Das Urteil über den Staat und die Politik ist da nur ein Spezialfall der neuen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, Gott und der Geschichte. Gott — so verkündet die neueste Richtung in der Theologie — ist der „ganz andere". Die Synthesen von Gott und Welt, Religion und Kultur, Gott und Vaterland fallen dahin. Abstand, Diastase ist das Wort des Tages. Gott ist die lebendige Negation aller unserer Absolutheiten, das immer neue zerstörende Gericht über alle unsere „Wirklichkeiten", angeblichen Gottgegebenheiten und Wichtigkeiten. „Mit Gott", das darf im Ernste über keine noch so notwendige und ehrwürdige Zielsetzung in der Geschichte geschrieben werden, weder über den nationalen Staat noch über den Völkerbund, weder über die Erhaltung des Bestehenden noch über die Revolution. „Mit Gott" sind wir nur, wenn wir an jedem Ja, aber auch an jedem Nein, das wir gegenüber geschichtlichen Werten und Zielen aussprechen, irre werden; an jedem Ja — denn von Gott aus sind alle unsere Wirklichkeiten und Ideale dem kritischen Nein des Gerichtes unterworfen; an jedem Nein — denn das Nein der Revolution zu vollziehen gebührt nur Gott, nicht uns. Also nur kein staatserhaltendes, aber auch kein revolutionäres Pathos, nur keine nationale, aber auch keine

internationale Begeisterung, nur nicht „mit Gott für König und Vaterland“, nur keine absoluten, also religiösen Accente auf nationale Ideale oder die Idee der Gerechtigkeit, nur keine Romantik in allen diesen Dingen — die Politik ist ein Spiel um menschliche Möglichkeiten, an das man den letzten Ernst nicht setzt, mit dem man den Namen Gottes nicht zusammenbringt.

Diese religiöse Kultur- und Staatskritik wirbt heute laut und eindringlich um das junge Geschlecht. Eine umfassende Auseinandersetzung kann im Zusammenhange unseres Themas schon deswegen nicht gegeben werden, weil die Sätze über Staat und Politik nur die Anwendung eines alles durchwaltenden theologischen Grundgedankens darstellen. Diesen kritisch zu untersuchen ist die nicht geringe Aufgabe der Religionsphilosophie und der Lehre vom Wesen des Christentums. Aber wir können indirekt zur Kritik jenes Grundgedankens Wesentliches leisten, wenn wir auf eigenem Wege dem Verhältnis des staatlichen Lebens und Handelns zu Gottes Willen und Reich nachgehen und damit der Beurteilung eines Teilgebietes, wie sie aus dem Grundansatz der neuen Theologie folgt, ein anderes Bild der Dinge entgegensetzen. Aus welchen Motiven immer die jüngste theologische Phase erwachsen sein mag, jedenfalls erklärt sich der Eindruck, den sie in Deutschland weithin gemacht hat, gutenteils daraus, daß sie auf eine Stimmung der Skepsis gerade gegenüber der Verbindung von Gott und Vaterland, gegenüber der Möglichkeit einer „christlichen Ethik“ des politischen Lebens traf. Viele, die nicht daran denken, Karl Barths erkenntnistheoretische oder religionsphilosophische Meinungen sich zu eigen zu machen, die wenigstens durch die eigene Entwicklung nicht irgendwie dafür bereitet sind, hier das lösende Wort des religiösen Grundproblems zu finden, horchen auf den neuen Meister hauptsächlich um deswillen, was er zu dem Thema „Reich Gottes und Politik“, „Reich Gottes und Sozialgestaltung“ zu sagen hat. Lutherische Theologen, die Luthers

Gedanken zu diesen Fragen nur bei Tröltsch, nicht bei Luther selbst oder dann jedenfalls mit Tröltschs Brille studiert haben und daher mit Recht an ihnen irre geworden sind, Religiös-Soziale wie die Neuwerkler, die nach der ersten optimistischen Begeisterung für die „christliche Sozialgestaltung" und „christliche Politik" nüchtern und müde wurden, liberale Kulturprotestanten, die sich heute ihrer „Diesseitsreligion" und der schnellen Gleichsetzung der Gottesgeschichte mit der menschlichen Kulturentwicklung schämen, singen nun den neuen Ton. Wir greifen in diese Entwicklung kritisch ein, indem wir, wie sie, von dem ethischen Zweifel am Staatsgedanken ausgehen. Die religiöse Kritik, vom Gottesgedanken aus, wird ohne weiteres in Mitleidenschaft gezogen, wenn die ethische Skepsis, von der sie, wenigstens bei vielen, lebt, als verfehlt erwiesen werden kann.

II.

Staatsgedanke und Reich Gottes — so lautet das ethische Problem. Setzen wir bei dem Staatsgedanken ein, so wird man sagen dürfen, daß irgendwie die vier Begriffe: Recht, Macht, Volk, Geschichte für den Begriff des Staates wesentlich sind. Der Begriff des Rechtes weist mehr auf die innere Struktur des Staates, der der Geschichte mehr auf seine Bedeutung nach außen hin. Man kann im Blicke auf jede Seite eine Teildefinition bilden und also erstens sagen: der Staat, „von innen gesehen", bedeutet eine von Macht getragene rechtliche Ordnung, „die für fest angesiedelte Menschen eines gewissen Gebietes gilt". (R. Stammler, Rechtsphilosophie, § 136.) Der umständliche Nebensatz will darauf hinweisen, daß der Begriff des „Volkes", den wir am liebsten statt dessen einsetzten, kein einfacher und eindeutig vorausgegebener ist. Oft wird ein „Volk" erst durch den Staat. Zweitens: der Staat, „von außen gesehen", bedeutet die Zusammenfassung dieses „Volkes" für das Leben in der Geschichte. Er ist die Form, in der ein Volk Geschichte

erlebt. Erst beide Sätze zusammen ergeben den vollen Staatsbegriff.

Sehr viel schwieriger ist es, den Gedanken des Reiches Gottes zu bestimmen. Hier machen sich sofort die tiefen Gegensätze in dem Gottesbegriffe selber, in der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Geschichte geltend. Selbst die Wiedergabe des urchristlichen Reich-Gottes-Gedankens verrät im Ton und der Verteilung der Accente den Standort des Historikers. Man darf sagen, daß die Frage nach dem Wesen des „Reiches Gottes" zur Stunde das eine große Grundproblem des Christentums und seiner Theologie ist. Darum geht das Ringen. Und nicht einmal nur in der christlichen Theologie: alle Versuche, die Geschichte zu begreifen, empfangen ihre Eigenart durch den Reich-Gottes-Gedanken, den sie bewußt oder heimlich, religiös-begründet oder säkularisiert, voraussetzen. Man kann in der Tat die neuere Geistesgeschichte als Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens schreiben. Wer uns verraten hat, wie er das „Reich Gottes" bestimmt, der hat damit ohne weiteres schon ausgesprochen, wie er über die Geschichte und die Kultur denkt, worin er den Beruf der Menschheit und das Ziel der Geschichte sieht. Daher können wir unserer Untersuchung über das Verhältnis des Reiches Gottes zum staatlichen Leben nicht eine fertige Bestimmung des Reiches Gottes voranstellen. Dann erübrigte sich jede weitere „Untersuchung". Der Reich-Gottes-Gedanke ist nicht der zugestandene Ausgangspunkt, sondern der Gegenstand des Kampfes, also auch unserer Erörterung. Er wird erst im Laufe derselben ein ganz klares Gesicht gewinnen.

Immerhin betrifft der Streit den Reich-Gottes-Gedanken nicht in jeder Beziehung. Es geht weniger um den Inhalt dessen, was „Herrschaft Gottes" zu heißen verdient, als um den geschichtsphilosophischen Ort des Reiches Gottes, d. h. um sein Verhältnis zur Geschichte, zum Kulturwerk der Menschheit, zu Recht und Staat. Über den Inhalt des Gedankens wird ein Zweifel nicht bestehen können. Reich Gottes ist

Herrschaft Gottes. Es ist dort, wo Menschen in Demut, Furcht und völligem Vertrauen in allem ihrem Wesen und Handeln auf Gott bezogen sind.[1]) Diese Gottbezogenheit gibt sich kund in der Freiheit von allem, das an sich selbst binden will, in der Freiheit zu allem, was Gottes ist, vor allem in der Freiheit zur Freude, zum Dienste, zur echten Gemeinschaft. Unter allen Umständen kommt diese Herrschaft Gottes nur durch ihn selber zustande. Das schließt die stärkste Hingabe des Menschen nicht aus, sondern ein. Gott ist es, der sich ein Volk bereitet und uns das Herz abgewinnt durch die geheime Schöpfermacht seines Geistes. Aber von uns aus gesehen ist die Herrschaft Gottes immer auch eine Sache des Gehorsams, des freien Ja, der persönlichen Tat.

Soweit besteht Klarheit. Aber nun beginnen die Fragen. Wie verhält sich die Gottesgebundenheit zu unserer Gebundenheit an Volk und Staat? Wie verträgt sich der Dienst Gottes mit der Hingabe an Kulturideale und geschichtliche Ziele? In welcher Beziehung steht das Reich Gottes zu der Geschichte, zu ihren Lebensformen und Gesetzen? Waltet hier ein reiner Gegensatz? Oder ist das Reich Gottes bestimmt, mehr und mehr die Lebensformen der Geschichte abzulösen und selber die Zukunftsverfassung der Menschheit zu sein? Oder wird es bei einem Nebeneinander bleiben, so daß die Weltgeschichte und das Reich Gottes im Verhältnis der Ergänzung stehen? Oder endlich läßt sich der ganze geschichtliche

---

[1]) Man hat diese Beschreibung des Reiches Gottes als zu eng getadelt und ihr gegenüber den neutestamentlichen Gedanken der alles umfassenden und durchdringenden Herrschaft Gottes betont, womit dann freilich das Reich eine rein zukünftige, eschatologische Wirklichkeit wird und das Thema unseres Heftes „Staatsgedanke und Reich Gottes“ als Gegenstand einer ethischen Untersuchung seinen Sinn verliert. Indessen sowohl das Neue Testament wie Luther geben uns das Recht, vom „Reiche Gottes“ auch in dem engeren Sinne einer durch Gottes Geist schon gegenwärtig in der Gemeinde geschaffenen Wirklichkeit zu sprechen. Man vergleiche, um von den bekannten Jesusworten zu schweigen, nur Römer 14, 17 und 1. Kor. 4, 20.

Beruf der Einzelnen, der Völker, der Menschheit dem Gedanken des Gottesreiches einordnen? Kann die Herrschaft Gottes, soweit sie überhaupt eine gegenwärtige Wirklichkeit bezeichnet und nicht Gegenstand der Hoffnung ist, mitten im nationalen Wollen und Handeln, mitten in der Staatsgesinnung und im Staatsdienste gegenwärtig, wirksam sein? Erst wenn diese Fragen beantwortet sind, ist der Gedanke des Reiches Gottes endgültig bestimmt. Und eben dazu untersuchen wir nunmehr das Verhältnis des Staatsgedankens zum Reiche Gottes.

Dabei ist sofort deutlich, daß zwei Konfliktsstellen zwischen dem Staatsgedanken und dem Reiche Gottes, soweit es sich um ihre Berührung auf dem Boden der Ethik handelt, gegeben sind. Sie entsprechen den beiden Seiten des Staatsgedankens. Erstens: der Staat ist Rechtsordnung, ohne Zwangsgewalt nicht denkbar; das Reich Gottes ist Freiheit in der Liebe, eine Welt, in der es nur die geistige Macht überwindender Liebe, nur die Bindung durch Vertrauen und freibejahte Dienstpflicht gibt. Dort ein System der Abhängigkeiten und Befehlsgewalten, hier die freie Gemeinschaft des Dienens, in der nur die gegenseitige Unterordnung in der Liebe gilt. Dort Vergeltung, Abwehr des Unrechtes mit Gewalt, hier die Sphäre des grenzenlosen Tragens, des Glaubens an den anderen. Zweitens: der Staat ist der gesammelte Wille eines Volkes zu geschichtlichem Leben, zum Aufstiege, zur Freiheit, zur Gestaltung seines Schicksals — mehr noch: unter Umständen der Wille für andere, für ein Zeitalter wohl gar, Schicksal zu sein, der Wille zur Macht, zum Einfluß, zur Geltung, zum Führertum. Das Reich Gottes ist die Welt, die nur die Größe des Dienens kennt, deren König der Gekreuzigte ist; der Wille nicht zum Führertum, sondern zur Bruderschaft; nicht zur Macht, sondern zur Gemeinschaft; nicht zur Geltung, sondern zum Dienste.

Fassen wir die beiden Konfliktsstellen zusammen, so läßt sich alles in die Jesusworte fassen: „Ihr wisset, daß die

Herrscher der Völker sie unterjochen und die Großen sie vergewaltigen. Nicht also soll es bei euch sein. Sondern wer unter euch groß werden will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll euer Knecht sein" (Matth. 20, 25—27). Oder, wie es an anderer Stelle (Lukas 22, 25 f.) heißt: „Die Könige der Völker herrschen über sie und ihre Machthaber lassen sich gnädige Herren nennen. Ihr aber nicht also: sondern der Größte unter euch sei wie der Jüngste, und der Vorsteher wie der, der aufwartet."

Unser Gesamtproblem zerlegt sich also in zwei Fragen: 1. Recht und Reich Gottes (wobei im Begriffe des Rechtes die Unentbehrlichkeit der Macht schon mitklingt); 2. politisches Wollen einer Nation und Reich Gottes.

III.

Recht und Reich Gottes — so und nicht anders muß die Frage lauten. Der Anglo-Kalvinismus, d. h. die heute im christlichen Amerika und vielfach auch in England herrschende Sozial- und Staatsethik meint, nur zwischen der Monarchie, „Autokratie" und dem Reiche Gottes sei der Gegensatz so hart, dagegen kämen die Normen des Reiches Gottes in der Demokratie mit ihrer „Freiheit" gerade zur Geltung. So hat man den Krieg für die Demokratie als heiligen Krieg geführt. Auch in Deutschland suchten „christliche Demokraten" nach der Novemberrevolution die Wesensverwandtschaft der Demokratie und des Reiches Gottes glaubhaft zu machen. Heute werden sie über solche Kindlichkeiten hinaus sein. Die neue „Freiheit" enthüllt sich als Herrschaft der großen Geldmächte und der sich zum Selbstzweck erhebenden Parteiorganisationen. Und soweit der neue demokratische Staat wirklich Staat sein will, bildet er notwendig Recht und wendet ebenso notwendig Zwang an. Nicht irgendeine bestimmte Staatsverfassung nur wird uns, wenn wir von dem Gedanken des Reiches Gottes

herkommen, zum Problem, sondern der Staat überhaupt, nicht irgend ein positiver Rechtsinhalt, sondern der Begriff des Rechtes, nicht erst die willkürliche und bösartige Tyrannis, sondern jede Befehlsgewalt. Das haben Tolstoj und die von ihm beeinflußte Jugend verstanden. Aus dem Grundgedanken der Freiheit und Liebe folgen als einander verwandte, in der Sache sich notwendig fordernde Ideale christlicher Anarchismus und christlicher Liebeskommunismus, ohne jede rechtlich-gesicherte Eigentumsverteilung. Mit unserer von Tolstoj herkommenden Jugend müssen wir um das Recht des Rechts, das Recht der Macht, des Zwanges, der Befehlsverhältnisse, der Organisation überhaupt ringen.

Die Auseinandersetzung hat dreierlei geltend zu machen:

1. Die staatliche Rechtsordnung ist in der Tat etwas ganz anderes als das Reich Gottes und die Gemeinschaft in ihm. Das betont zu haben, ist das hohe Verdienst Luthers, vor allem in seiner Schrift: „Von weltlicher Obrigkeit", 1523. Aber Recht und Staat erweisen sich als gerade um des höheren Lebens willen nötig. Gewiß können der Glaube und die Liebe auch in schrecklichen Katastrophenzeiten, ohne Halt und Gesetz, sich herrlich bewähren. Die baltische Verfolgung hat es aufs neue bezeugt. Das Reich Gottes kann auch im Chaos mit seinen innersten Kräften sich mächtig erweisen. Indessen ist es erlaubt, daraus die Gleichgültigkeit, ja Fragwürdigkeit jeder rechtlichen Ordnung sub specie aeternitatis herzuleiten? Alles liegt daran, nur daran, daß Gottes Reich wirklich werde. Aber Gottes Reich will — so wagen wir seinen Willen zu deuten — in der Geschichte kommen (wenn auch nicht sich vollenden), z. B. dadurch, daß lebendige Personen, mit ganz konkreten Kräften, Anlagen und Zielen ein ihnen befohlenes Werk im Zusammenhange und in Gemeinschaft mit anderen wirken. Man darf nicht abstrakt vom Reiche Gottes reden und den ganzen reichen Inhalt des geschichtlichen Lebens für nichts achten gegenüber dem Einen, daß in Glauben und Liebe

die Herrschaft Gottes erscheine. Glauben und Liebe sollen wir mitten in der ganz konkreten Geschichte beweisen, in der Hingabe an ernste Aufgaben, allerdings auch in der innersten Freiheit von ihnen! Die Geschichte mit ihren Werken und Bindungen ist der Ort und daher Voraussetzung des Reiches Gottes. Das Wort „Geschichte“ müssen viele heute erst wieder buchstabieren lernen. Die Verachtung der Geschichte macht sich breit — im Namen des Individualismus, im Namen des Reiches Gottes, im Namen der Ewigkeit. Aber die Ewigkeit darf man nicht nur als das ständige Nein zur Geschichte verstehen. Es geht nicht an, Gottes Urteil über die Werke und Werte der Geschichte nur aus den Katastrophen und Revolutionen des Bestehenden, die er immer wieder hereinbrechen läßt, abzulesen. Gott ist nicht nur im Tode da, sondern auch im Leben. Es ist wahr, daß er uns sterben läßt, aber zugleich bleibt das Leben seine Gabe und der Wille zum Leben und Wirken Pflicht des Gehorsams gegen ihn. Es ist richtig, daß er immer wieder einmal die Ziele, Reiche, Ideale der Menschen zerschlägt und in den Staub legt. Aber wir sollen sie dennoch mit ganzer Hingabe denken und wirken. Gott macht auch unsere guten Gedanken oft genug zuschanden. Trotzdem können und sollen wir, von Gottes wegen, nichts anderes tun, als im Gehorsam gegen ihn unsere Ziele setzen, Gedanken denken, Staaten bauen. Alle unsere Bitten sind eingeschlossen in das „Dein Wille geschehe“ und werden reichlich durch ihn verworfen. Und dennoch sollen wir nicht aufhören, aus unserer Erkennt- und unserem Verständnis heraus freudig und ernstlich — eben zu **bitten**. Wir ehren Gott nicht nur dann, wenn wir ihm sterben, sondern auch dann, wenn wir ihm leben; nicht nur dann, wenn wir an den Trümmern unserer Ziele und Werke sein Majestätsrecht anerkennen, sondern auch dann, wenn wir mit ihm ein Werk wagen, die Gedanken weit spannen und Großes mit Zuversicht und hohem Einsatz unternehmen; nicht nur dann, wenn wir ein Ignoramus, ignorabimus

gegenüber dem Unerforschlichen sprechen, sondern auch da, wo wir fröhlich und fruchtbar erkennen, nicht nur wenn wir sprachlos vor ihm sind, sondern auch, indem wir von ihm und zu ihm zu sprechen vermögen. Nicht nur die Ergebung, sondern auch die Zuversicht, nicht nur die Freiheit von unserem Lebenswerk, sondern auch die Freiheit, Freude und Treue zu ihm kann Dienst Gottes sein. Man darf eine Theologie nicht ausschließlich vom Tode aus entwerfen — als wäre es Gottes einziges Wort über Menschen und Völker, Ziele und Werke, daß er sie sterben läßt. Über das Verhältnis des Reiches Gottes zur Geschichte können wir nicht lediglich vom Gesichtswinkel der Katastrophenzeiten aus urteilen. Gott ist der Herr der Geschichte, das heißt ihr Schöpfer und ihr Gericht (also nicht nur dieses!), ihr Sinn und ihre Grenze. Die Ewigkeit ist das Übergeschichtliche, das heißt nicht: die Verneinung der Geschichte, ihr Abbruch nur, sondern wiederum: ihr Sinn und ihre Grenze. Die Gottespredigt der neuesten Theologie, die das Verhältnis Gottes zur Geschichte vom Tode, der Revolution und den Katastrophen aus erfaßt, mag ein für den liberalen Protestantismus heilsamer Gegenstoß gegen das kultur- und geschichtsfrohe Diesseitschristentum der Vorkriegsjahrzehnte sein, dem Gott und die großen Werte und Ideale der Geschichte fast zusammenfielen. Aber die neue Lehre ist nicht minder einseitig als die alte. Für sich genommen bleibt sie eine Entstellung des christlichen Gottesbildes.

Das Reich Gottes will in dem geschichtlichen Leben der Menschheit wirklich werden. Das geschichtliche Leben hat aber die Rechtsordnung zu seiner notwendigen Voraussetzung. Geschichte ist nur da möglich, wo es Stetigkeit, Freiheit und Zusammenwirken zu gemeinsamen Werken gibt. Die Rechtsordnung hat für alle ernste Arbeit die gleiche heilsame Bedeutung wie die Naturordnung in ihrer Treue: wir können berechnen, vertrauen, planen und nur dadurch im Zusammenhange arbeiten. Die Treue des Haushaltens mit anvertrauten Pfunden, die im Evangelium gefordert wird, kann in einem

unberechenbaren Chaos nicht gedeihen. Sie braucht den Boden einer geordneten Gesellschaft. Aber auch das Eigenste des Reiches Gottes, die irrationale Freiheit der Liebe, setzt — paradox genug! — gerade die Rechtsordnung voraus. Man muß voneinander frei sein, um füreinander da sein zu können. Die Liebe des Reiches Gottes wird erst da möglich, wo dem Einzelnen ein „Eigentum“ an Vermögen und Spielraum zu handeln rechtlich gesichert ist. Endlich: der Zusammenschluß zu gemeinsamem Wirken scheitert immer wieder an der Macht des Individuellen, an der Vielheit und Verschiedenheit der Zielsetzungen. Bei allen ernsten Fragen des geschichtlichen Lebens entstehen notwendig Parteien. Es ist das sicherste Gesetz der Geschichte, daß jede Tat, sowohl im Leben des Einzelnen wie in einer Gesellschaft, nur durch den Widerstreit der Zielsetzungen hindurch zustande kommt. Das stammt nicht immer aus dem Bösen, der zuchtlosen und lieblosen Eigenwilligkeit des Menschen, sondern oft aus der Verschiedenheit der Einsicht, des Standortes, aus der vielfältigen Differenziertheit überhaupt, die den Reichtum der geistigen Schöpfung Gottes ausmacht. Da bedarf es aber, soll gemeinsames Handeln zustandekommen (und erst am gemeinsamen Werke wird auch der Einzelne ganz das, was er werden soll, und empfängt den besten Reichtum seines Lebens!), der Sicherung des Gesamtwillens gegen Einzelbestrebungen. Da ist Zwang durch Macht unerläßlich. Soll überhaupt Geschichte sein, so sind Befehls- und Verantwortungsverhältnisse nötig. Die Führenden haben die Pflicht, Gegner ihrer Ziele, wenn sie die Stetigkeit des Gesamthandelns stören, zu vergewaltigen. Wir erleben es jetzt in Deutschland reichlich, daß die Gewalt nicht nur gegenüber dem Unrecht, sondern ebensosehr gegenüber dem politischen Gegner, der das Gesamthandeln in Frage stellt, ihre Aufgabe hat. Die Anwendung von Zwang bedeutet dann kein moralisches Urteil über den Gezwungenen.

Man sieht, wie wenig es ausreicht, mit Luther die Notwendigkeit der Rechtsordnung und des staatlichen Zwanges

ausschließlich auf die Macht des Bösen in der Menschheit zurückzuführen. Sie ist viel elementarer und breiter in den Grundbedingungen alles höheren geschichtlichen Lebens begründet. Damit aber gewinnt das Recht samt den Befehlsverhältnissen für uns die Würde einer Gabe Gottes und den Ernst seines Willens. Wie anders sollten wir denn überhaupt den Willen Gottes und das Gottgegebene in der Welt erkennen als so, daß wir uns auf die Voraussetzungen für eine Geschichte, in der sein Reich freier Persönlichkeiten wirklich werden kann, besinnen? Nicht einfach das „Gegebene" nennen wir Schöpfung Gottes. „Gegeben" sind auch die Mächte und Lebensformen des Bösen. Wir fragen nach der teleologischen Beziehung auf das Reich Gottes. Um derentwillen ist uns die Ehe und das geschlechtliche Leben als Gottes Ordnung und Schöpfung heilig, um derentwillen nicht minder das Recht, die Befehlsverhältnisse, der Staat. Selbstverständlich handelt es sich dabei niemals um die religiöse Verklärung eines bestimmten Rechts*inhaltes*, einer bestimmten Verfassungsform, sondern um die Heiligkeit des Rechts- und Staatsgedankens überhaupt. Kein einzelner Rechtsinhalt als solcher darf gegenüber neuen Gedanken im Namen Gottes verteidigt werden. Er hat an dem Wechsel, der Bedingtheit und Vergänglichkeit aller geschichtlichen Lebensbeziehungen Anteil. Es besteht geradezu die Pflicht, das Recht lebendig zu erhalten, immer wieder zu reformieren, ja vielleicht nicht selten einmal zu revolutionieren. Aber das Prinzip der Rechtsordnung überhaupt hat die übermenschliche Würde des Unbedingten. Von ihm nimmt auch ein geltender Rechtsinhalt relative Unantastbarkeit und das Recht der Reaktion gegen den Rechtsbrecher zu Lehen.[1])

---

[1]) Was Karl Barth, Römerbrief [2], S. 464 f. über die Rechtsordnung sagt, ist von großer Verworrenheit. Den Unterschied zwischen dem Rechtsprinzip und einem jeweils bestehenden positiven Rechte übersieht er völlig und rennt offene Türen ein, wenn er in dem Pochen auf die bestehende Ordnung das Unrecht aufzeigt. Alle Rechtsgeschichte

2. Die Rechtsordnung steht nicht nur in teleologischer Beziehung auf das Reich Gottes, sondern auch umgekehrt: trotz aller, nie zu überwindenden wesentlichen Verschiedenheit der Gebiete können und sollen aus der Welt des Reiches Gottes starke und stetige Einwirkungen auf die Rechtsordnung ausgehen. Die Welt des Rechtes bedarf des Reiches Gottes. Zunächst sind die sittlichen Gedanken ständig als Unruhe in der Rechtsgeschichte wirksam. Sie schärfen das Auge für Überlebtes und drängen zur Fortbewegung der Rechtsbildung. Sie bringen immer wieder zum Bewußtsein, daß das Recht zuletzt lebendigen Menschen in ihrem höchsten Berufe dienen soll, daß die Ordnungen das höhere Leben fördern, nicht hindern sollen. Sodann bedarf die staatliche Rechtsordnung sittlicher Gesinnung bei den Gehorchenden, aber auch bei den Befehlenden. Ohne sie zerbricht ein Staat. Bedeuten nicht z. B. Zwang und Strafe ein Problem, ein Bruchstück, ein quälendes Torso, das nach Ergänzung, ja Sinngebung durch sittliche Beziehungen ruft? Ohne die Kräfte der Gemeinschaft, in der Gottes Reich gegenwärtig ist, wird das alles zum Fluch. Wer hat den Mut, ein Strafrecht zu entwerfen und durchzuführen, wenn er nicht mit sittlichen Gemeinschaften rechnet, die dem Gefallenen „aufhelfen mit sanftmütigem Geist"?

3. Damit stehen wir an der Schwelle der wichtigsten Frage. Bleiben nicht trotz aller Wechselbeziehungen die staatliche Rechtsordnung und die brüderliche Gemeinschaft im Reiche Gottes doch gegensätzliche Welten? Führen sie den Menschen, der in beiden leben muß und will, nicht zu einer heillosen Gespaltenheit seiner inneren Haltung?

---

bekommt durch das immer neue Fragen und Suchen nach dem „richtigen Rechte" ihre Bewegung. Aber warum muß die darin zutage tretende Notwendigkeit übertreibend verzerrt werden zu der „Erkenntnis, daß das Bestehende als solches das Böse ist"? Aus dem Evangelium stammt diese „Erkenntnis" wahrhaftig nicht, und daß der Ausleger des Römerbriefes mit ihr den Gedanken des Paulus über Recht und Staat heillos entstellt, bedarf keines Wortes.

Reich Gottes ist da, wo man Gott gehorcht in selbstloser Hingabe. Nun ist die Rechtsordnung, die Grundbedingung der Geschichte, in der sein Reich werden will, als sein Wille erkannt. Ihm gehorchen wir in der Pflege der Rechtsordnung, durch das Befehlen und durch die Unterordnung. So ist im Gehorsam gegen Gott die Einheit der seelischen Haltung da.

Aber das Reich Gottes ist doch auch die Welt der Liebe und Freiheit. Wie reimt sich die Gewaltübung mit der Liebe? Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß das Handeln im Reiche Gottes nicht vollständig aus dem Liebesgebote abgeleitet werden kann. Es ist unmöglich, eine Ethik mit dem Gedanken der Liebe zu Menschen, des Dienstes an Brüdern zu erschöpfen. Neben dem Dienste an Menschen steht der Dienst an großen Aufgaben und Werten, etwa an der Wissenschaft und an der Kunst. Und man kann das einsame Forschen des Denkers nicht überall als einen Dienst an der Menschheit begreifen. Subjektiv wird es jedenfalls nicht unter dieser Vorstellung vollzogen. Gewiß wird der Dienst an der Wahrheit zuletzt irgendwie auch ein Dienst an der Menschheit sein. Aber das ist ein Urteil des Glaubens, geradezu ein religiöses Urteil, nicht die Feststellung einer offenkundigen Tatsache. Außerdem empfängt dabei nicht etwa der Dienst an der Wahrheit sein Recht und seine Normen durch den Gedanken des Menschheitsdienstes, sondern umgekehrt bekommt dieser Gedanke durch den Hinweis auf die Wahrheit neuen, reicheren Inhalt. So hat die Hingabe an die großen objektiven Werte, deren Dienst dem Einzelnen je nach Gabe und Führung zum Berufe werden kann, ihren selbständigen Platz in der sittlichen Welt neben den Verantwortungsverhältnissen gegenüber Menschen, deren Erfüllung sich in der „Liebe" zusammenfaßt. Der Reichtum des Lebens im Reiche Gottes kann daher nicht dem Liebesgedanken untergeordnet werden, sondern nur dem Gedanken des Gehorsams gegen Gott, des Dienstes Gottes — denn Gott beruft Menschen ebenso zum Dienste aneinander wie zum Priestertum der Kunst oder Wissen-

schaft. Nicht die Liebe, sondern der Dienst Gottes ist der alles umfassende Gedanke der Ethik, der genau dem Begriffe des Reiches Gottes entspricht.

Aber diese Erkenntnis, so nötig und wesentlich sie gerade heute wieder ist, hilft doch nicht aus der Not unserer Frage. Ist die Liebe auch nicht das Ganze des sittlichen Lebens, so muß sie doch jedenfalls, soweit wir in Beziehungen zu Menschen stehen, alles sein und die Alleinherrschaft haben. Es darf kein Handeln an Menschen geben, das den Geist der Liebe verletzte. Nun ist soviel sicher, daß das Mithelfen an jener, für das geschichtliche Leben grundlegenden Rechtsordnung einen Dienst an der Gemeinschaft bedeutet. Zwar ist das Handeln in seiner Erscheinung dann nicht immer direktes Liebeswerk an dem Einzelnen, aber es ist und bleibt Dienst an dem Gesamtleben, das auch den Einzelnen, mag es sich jetzt zwingend und strafend gegen ihn kehren, trägt und reich macht, von dem auch er in aller seiner Besonderheit und Eigenheit zuletzt fortwährend lebt. Indessen wir wollen uns bei dieser Erkenntnis noch nicht beruhigen. Sie reicht aus, solange es sich um den Dienst an der Rechtsordnung handelt. Aber — und damit überschreiten wir allerdings schon die Grenzen unseres Abschnittes — sie versagt gegenüber der Gewaltübung im eigentlich politischen Leben, zwischen den Völkern oder auch innerhalb des Staates, wenn etwa der politische Gegner von den Führenden durch Macht niedergehalten und gewungen wird. Im Ringen der geschichtlichen Mächte dient die Gewalt nicht einfach, wie Luther meinte, der Wahrung des Friedens, der Ordnung, der „Gerechtigkeit" in diesem Sinne — wie der zweite Teil unserer Untersuchung noch zeigen wird. Hier den Zwang durchweg als Mittel der Liebe, nämlich als Dienst an dem gemeinsamen Leben und dadurch auch an dem Gezwungenen, verstehen zu wollen, führt über die Grenzen unseres Erkennens hinaus und treibt zu bedenklicher Sophistik. Gott wird wohl auch durch den harten Zusammenstoß mit der Gewalt den Betroffenen segnen

wollen. Aber Gottes Gedanken sind nicht unsere Gedanken, und die Zusammenhänge seines Wirkens sind uns verborgen. Es wäre Vermessenheit, wenn wir mit Gottes uns verborgenen Gedanken unser Tun rechtfertigen wollten. Wohin kämen wir dann, — da er doch auch jede Bosheit dazu benutzen will, den Betroffenen durch sie zu segnen: „Ihr gedachtet es böse zu machen, Gott aber gedachte es gut zu machen."

Die Gewaltübung läßt sich also nicht immer als Dienst an dem Betroffenen begründen. Aber als Dienst muß sie in jedem Falle begründet werden können, als Dienst an dem Lebenskreise, der uns zunächst anbefohlen ist, an dem Berufe, den ein Volk, ein Stand, eine Führerschicht sich von Gott gegeben weiß. Es wird freilich immer wieder zum Rätsel und zur Not, daß der Dienst an dem „Nächsten", sei es nun ein Mensch oder ein Werk oder das Vaterland, uns gegen andere stellen kann, daß der Gehorsam gegen den aufgetragenen Beruf oft genug in die Gegensätze und in ein Ringen führt, das nicht erst zwischen den Völkern, sondern schon zwischen Parteien die Form des Machtkampfes annimmt. Indessen jede tiefere Betrachtung lehrt uns hierin wieder die Grundgesetze der Geschichte, ohne die auch ihre Größe und ihr Lebensreichtum undenkbar sind, erkennen. Uns ist nicht zugemutet und nicht gestattet, aus dem mächtigen Widereinander und Durcheinander der geschichtlichen Lebenskreise, Berufe und Bewegungen einen friedlichen, harmonischen Kosmos zu machen. Wir sind nicht die Herren und Meister der Geschichte, sondern Menschen, die an einem ganz konkreten Punkt, in ganz bestimmte und bedingte Lebens- und Pflichtbeziehungen gesetzt sind und in diesen demütig und treu dienen sollen. Die Liebe kann in jedem Augenblicke nur das Eine tun, das Nächste, den konkreten Dienst in einem klaren Verantwortungsverhältnis leisten. Aber gerade in dieser Beschränkung erscheint die wahre Art der Liebe. Tolstoj hat Jesus doch nicht verstanden, wenn er das Wesen der Liebe in dem allgemeinen, alles verstehenden, alle umfassenden, überall

mitleidenden Liebesgefühl sieht, das die konkreten Verantwortungsverhältnisse weit hinter sich läßt. Die Liebe Jesu ist der Wille, in ganz konkreter Verantwortung zu dienen. Sie ist nie etwas Allgemeines, sondern immer etwas völlig Konkretes. Jenes allgemeine Liebesgefühl bringen wir am Ende nicht allzuschwer auf. Es ist nicht unbequem, weil es an der sehr nüchternen und begrenzten Verantwortung für das Nächste in hohem Fluge vorbeieilt. Die Liebe im Geiste Jesu kann sich nicht vermessen, das Rezept für die Leiden, Risse und Kämpfe der Menschheit zu sein. Man kann sie überhaupt nicht auf ein paar Sätze bringen wie Tolstojs Liebe. Sie ist ja in jeder neuen Lage wieder etwas ganz Neues, irrational und unerschöpflich. Sie kann sich in einem sehr anders aussehenden Werke verstecken. Und gerade weil sie Liebe ist, ganz selbstlos, ganz hart gegen sich selbst, auch gegen die eigene Weichheit und Friedenssehnsucht, weil sie eben nur dienen will, nimmt sie auch die Verantwortung, Härte und Gewalt zu üben, wenn es um des Dienstes willen sein muß, auf sich. Was aber von der Liebe gesagt ist, das gilt entsprechend auch von der Bereitschaft zum Dienste an einem großen Werke.

Wie könnte unter diesen Umständen durch die Teilnahme an der Rechtsordnung oder der Gewaltübung überhaupt das Liebesgebot gegenüber anderen wirklich verletzt werden? Es geht hier gar nicht um das ethische Problem der Gewalt im allgemeinen, sondern um die Gewaltübung im *Dienen*. Hier versagt das Entweder — Oder: Gewalt oder Liebe. Denn in diesem Gewaltanwenden fehlt eben das, was dem Reiche Gottes zuwider ist: der *Gewaltgeist*, der brutale Verdrängungswille. Dieser Übung der Gewalt ist vielmehr tiefe Sachlichkeit eigen. Die Gewalt ist ganz von dem Willen zum Dienste umschlossen. Sie hat eben darum mit der geheimen leidenschaftlichen Gewalttätigkeit unseres Herzens garnichts zu tun. Das ist freilich ein Satz, der die Norm zeigt und nicht die Durchschnittswirklichkeit beschreibt. Wer wollte

leugnen, daß jede Beteiligung an dem Durchsetzen des Rechts, an der Gewalt, zu befehlen und zu herrschen, schwere sittliche Gefahren einschließt: Gewaltgeist, niederer allzumenschlicher Machtwille, brutales Herrenmenschentum drängen sich ein, man genießt die Macht und Befehlsgewalt, statt seine Macht mit ernster Verantwortnng als Amt zu verwalten, mit der Sachlichkeit dessen, der nur dienen will und das Problematische, ja Dämonische einer Macht, die nicht sofort und restlos Dienst wird, unaufhörlich vor Augen hat. Der Beruf zum Befehlen und zur Gewalt bedeutet eine hohe sittliche Aufgabe. Unzählige zerbrechen an ihr, werden an ihrem Amte gemein, weil sie eine niedrige Seele mitbringen und nicht rein genug sind für den hohen Dienst, zu befehlen. Wir verstehen, warum Luther gerade die Christen, die Gott von sich selbst freigemacht hat, zu jenen schweren Ämtern rief.[1]) In der Kraft, ein gefährliches Amt rein zu verwalten, in dem Vermögen zu der wahren Sachlichkeit des Dienens ist die Herrschaft Gottes in den Seelen gegenwärtig.

Wer aber ein Rechts-, Befehls- oder Gewaltverhältnis mit Sachlichkeit durchlebt, der erkennt auch seinen nur begrenzten Sinn, sein nur bedingtes Recht und weiß, daß die Beziehungen zu anderen in einem solchen Verhältnis niemals aufgehen dürfen. Befehlsverhältnisse müssen durchwaltet und ergänzt werden durch die Gemeinschaft in persönlichem Vertrauen und gegenseitigem Dienste. Nur so bleibt ein Befehlsverhältnis sittlich erträglich. Das haben die Besten unserer Offiziere im Kriege klar empfunden. Gewalt anwenden können, wo der Dienst es nötig macht — und doch, frei von persönlicher Leidenschaft, den anderen innerlich suchen, das heißt, mitten in der Rechtsordnung des Staates, mitten in Befehlsverhältnissen zugleich im Reiche Gottes leben. Niemals darf die Verbundenheit in der Bruderliebe durch ein Rechts- oder Macht-

---

[1]) Für Luthers Behandlung unseres Problems vergl. außer K. Holls Lutherbuch meine Schrift „Religiöser Sozialismus" 1921, bes. S. 74ff.

verhältnis verdrängt und abgelöst werden. Vielmehr ruft die Notwendigkeit dieser Verhältnisse desto ernster zur Besinnung auf die Bruderschaft, die in ihnen (durch die Sachlichkeit) und neben ihnen behauptet werden muß.

IV.

Die zweite Frage, die unser Problem einschließt, betrifft das Verhältnis der Politik zum Reiche Gottes. Blickt man in das politische Treiben der Gegenwart, im Staate und zwischen den Staaten, erwägt man die treibenden Kräfte bei den Kriegen und „Friedens"-Schlüssen, den Bündnissen und Konferenzen, die wir erleben, so scheint die einzig mögliche Antwort zu sein: diese Politik und das Reich Gottes stehen in hartem, unversöhnlichem Gegensatz. Man hat gesagt: die Politik vor dem Weltkriege war zugestandenermaßen nur Wirtschaftspolitik, nämlich plumper und dreister Versuch der Übervorteilung, oder Rüstungspolitik, nämlich zynisches Pochen auf Menschenüberschuß, Geld, Technik und Massendisziplin. Wir lassen dahingestellt, ob es heute anders ist. Jedenfalls: zwischen einer Politik, über die nichts anderes zu sagen wäre, und der Welt des Reiches Gottes klafft ein Abgrund, über den keine Ethik eine Brücke schlägt.

Aber liegt dieser Dualismus im Wesen des Staates und der Politik begründet? Ist er von grundsätzlicher Art? Dann muß unser Thema auf die Formel: „Staatsgedanke oder Reich Gottes" hinausgeführt werden. — Oder besteht der Dualismus nur bei einer rohen, vorsittlichen Entwicklungsstufe bezw. bei einer Entartung der Politik, die nicht in ihrem Wesen liegt, und kann er nicht durch eine Reform der Politik nach den Grundsätzen des Reiches Gottes gemildert, ja aufgehoben werden?

1. Den Standpunkt eines wesentlichen Dualismus vertreten z. B. Fr. Naumann (Briefe über Religion), Baumgarten und jetzt Spengler in dem zweiten Bande seines „Unterganges des Abendlandes". Bei Naumann (S. 72)

lesen wir: „Entweder alles ist Liebe oder alles ist Kampf. Entweder wir sind Wölfe oder wir sind Lämmer. Entweder wir wollen herrschen oder wir wollen liebend leiden. Entweder wir gehen mit Bismarck oder mit Tolstoj. Entweder das Evangelium der gepanzerten Faust oder das Evangelium der Brüder vom gemeinsamen Leben! Es scheint mir, daß niemand das Christentum in seiner ganzen schweren Kraft verstanden hat, der nicht in diesem Gegensatz seine eigene Seele hat fast zerbrechen gefühlt ... Man muß mit Wissen und Willen sich von der Unvereinbarkeit der Heilsgedanken und der Weltgedanken überzeugt haben, ehe man weiß, weshalb Jesus sterben mußte. Wer nun Apostel Christi sein und bleiben will, der wird auf dieser Stufe des Gegensatzes stehen bleiben müssen. Wer aber nicht Missionar und Prinzipienvertreter sein will, sondern im wirklichen allgemeinen Leben arbeiten und schaffen, der ist gezwungen, sich aus dem Gegensatz wieder herauszufinden."

Bei Spengler ist an den durch den ganzen zweiten Band hindurchgehenden Gegensatz der Tatsachen und Wahrheiten zu erinnern. Er tritt in der „Philosophie der Politik" besonders schroff heraus. „Der Tatsachenmensch kommt nie in Gefahr, Gefühls- und Programmpolitik zu treiben. Er glaubt nicht an die großen Worte. Er hat die Frage des Pilatus beständig auf den Lippen ... Er verwechselt die Logik der Ereignisse nicht mit der Logik der Systeme ... Er hat Überzeugungen, die ihm teuer sind, gewiß, aber als Privatmann; kein Politiker von Rang hat sich, solange er handelte, von ihnen abhängig gefühlt. ‚Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende' (Goethe) ... Die großen Päpste und die englischen Parteiführer haben, solange sie die Dinge zu meistern hatten, keine anderen Grundsätze befolgt als die Eroberer und Empörer aller Zeiten. Man leite aus den Handlungen Innocenz III., der die Kirche beinahe zur Weltherrschaft geführt hat, die Grundregeln ab und man erhält einen Katechismus des Erfolges, der das

äußerste Gegenteil aller religiösen Moral darstellt, ohne die es aber keine Kirche, keine englischen Kolonien, keine amerikanischen Vermögen, keine siegreiche Revolution und endlich weder einen Staat noch eine Partei noch überhaupt ein Volk in erträglicher Lage geben würde. Das Leben, nicht der Einzelne ist gewissenlos" (552 f.). „Politik oder Religion: hier gibt es nur ein Entweder — Oder und keinen ehrlichen Vergleich. Ein Staatsmann kann tief religiös sein, ein Frommer kann für sein Vaterland fallen, aber sie müssen beide wissen, auf welcher Seite sie wirklich stehen. Der geborene Politiker verachtet die weltfremden Betrachtungsweisen des Ideologen und Ethikers mitten in seiner Tatsachenwelt — er hat recht. Für den Gläubigen sind aller Ehrgeiz und Erfolg der geschichtlichen Welt sündhaft und ohne ewigen Wert — er hat auch recht. Ein Herrscher, der die Religion in der Richtung auf politische Ziele verbessern will, ist ein Tor. Ein Sittenprediger, der Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung in die Welt der Wirklichkeit bringen will, ist ebenfalls ein Tor. Kein Glaube hat je die Welt verändert und keine Tatsache kann je einen Glauben widerlegen" (262).

Man kann nun diesem Dualismus ein ganz verschiedenes Vorzeichen geben. Durch Spenglers ganzes Buch klingt deutlich die Geringschätzung der „Wahrheiten", der Ideologie und die Bevorzugung der Tatsachen und Tatsachenmenschen, die die Geschichte machen. „Es ist eine bekannte Tatsache, daß keine neue Religion den Stil des Daseins je verändert hat. Sie durchdrang das Wachsein, den *geistigen* Menschen, sie warf neues Licht auf eine jenseitige Welt, sie schuf unermeßliches Glück durch die Kraft des Sichbescheidens, des Entsagens und des Duldens bis zum Tode; über die Mächte des Lebens besaß sie keine Gewalt" (553) — Es bedarf keines Wortes, daß dieser Dualismus für uns als Lösung des schweren Problems nicht in Betracht kommt. Schon der Gegensatz von Tatsachen und Wahrheiten, wie Spengler ihn vertritt, ist sehr oberflächlich begründet und philosophisch ganz

unhaltbar. Als ob nicht alle ernsthaft Handelnden aus einer Notwendigkeit heraus, die sie als Verantwortung spürten, gehandelt hätten — mag Spengler das nun Moral nennen oder nicht. Übrigens steckt in seiner Philosophie der amoralischen Politik heimlich allerlei Ethos drin. Sie ist nicht umsonst z. B. von dem Werke Bismarcks abgezogen. Wir begreifen Spenglers Abneigung gegen die spießbürgerlichen moralistischen Kritikaster der großen Staatsmänner.[1]) Aber dieser Gegensatz hat ihn zu einer höchst dilettantischen Trennung der Ethik und der Geschichte geführt. Sie ist schon im Blicke auf die wirklichen „Tatsachen" der Geschichte unmöglich, indem sie z. B. die Bedeutung des Berufsbewußtseins, des Bewußtseins der Sendung und anderer geradezu religiöser Motive bei Staatsmännern wie Stein und Bismarck verschweigt. Vollends unerträglich ist aber Spenglers Dualismus mit der Geringschätzung der „Wahrheiten" deshalb, weil sie den Atheismus zum Grunde hat. Spengler nimmt die ganze Welt der Moral und Religion nicht recht ernst, weil er von der Wirklichkeit Gottes nichts weiß. Die Religion ist ihm nur Erzeugnis der menschlichen Seele, genauer der einzelnen Kulturseelen. Nach der Wahrheit der religiösen Gedanken zu fragen ist geschmacklos. Das einzige Interesse, das Spengler an der Religion nimmt, ist das gleiche, das ihn zum Studium der Malerei und Architektur, Poesie und Wissenschaft treibt: in alledem drückt sich ein Seelentum mannigfaltig aus. Daher können wir den Weg Spenglers nicht gehen.

Ein anderes Vorzeichen gibt Naumann dem Dualismus. Er will beide Seiten gleich ernst nehmen, spricht von einer „notwendigen unvermeidlichen Doppelheit der Seelen" und

---

[1]) Solche Kritiker finden sich naturgemäß besonders in den kleinen Völkern, die an den großen politischen Entscheidungen nicht unmittelbar beteiligt sind und daher um den Ernst des Staates und die Härte der Geschichte nicht wirklich wissen. Baumgarten (Politik und Moral S. 14) spricht von den Schweizer Kantonen, deren Leben wie das der griechischen Stadtrepubliken lediglich in der inneren Politik sich abspielt und die darum „zu einer ungeduldigen Kritik der Politik der Großstaaten neigen".

sieht darin das dauernde schwere Problem des christlich-sittlichen Lebens. Aus seinem Gottesglauben folgt zugleich der Gedanke, daß in Gott der harte Gegensatz, der uns quält, aufgehoben ist, denn Gott ist nur einer. „Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein, und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Götter, sondern einer. Irgendwie greifen ihre Arme ineinander. Nur kann kein Sterblicher sagen, wo und wie das geschieht. Der einzelne Mensch ist beständig zwischen beide gestellt, und zwischen beiden sucht er sich mühsam und um Klarheit ringend seinen Weg. ... Das ist ein Schmerz, Religion ohne Schmerz aber gibt es nicht, hat es nie gegeben" (70). Man sieht, die Gewißheit einer letzten Einheit bedeutet bei Naumann nur ein Bekenntnis zu dem verborgenen Gott. Im sittlichen Leben klafft der Riß furchtbar. Ja, wenn es sich nur um verschiedene Normen für verschiedene Lebensgebiete handelte! Aber es geht um einen vollendeten Gegensatz: was auf dem einen Gebiete Gebot ist, das soll auf dem anderen Schuld und Frevel sein, und umgekehrt. Das aber ist unerträglich. Auf die Dauer muß, wenn der Gottesgedanke wirklich ernst gemeint ist, die eine der beiden Sittlichkeiten die andere in Zweifel ziehen, zersetzen und abstoßen. Oder der Gottesgedanke zerbricht in diesem Dualismus, er bleibt höchstens eine zwar gefällige, aber praktisch-belanglose Gedanken-Klammer für den klaffenden Widerspruch des Lebens, wenn es nicht gelingt, die nur behauptete oder geahnte Einheit des Willens Gottes auch irgendwie aufzuzeigen. In beiden Fällen wird gewöhnlich die Liebesethik den Kürzeren ziehen. Denn sie erscheint leicht dem „Leben" gegenüber, das die „Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein" fordert, als Theorie und Ideologie. So führt von Naumann ein breiter Weg zu Spengler.

Wer aber innerlich an die Ethik Jesu gebunden ist, der geht von Naumann weiter zu dem Pietismus. Er gibt dem Dualismus das pietistische Vorzeichen des Gegensatzes von

Gottesreich und Satansreich. Mag sein, daß die Welt nicht anders als durch Machtpolitik bestehen kann. Das ist dann eben das klare Zeichen dafür, daß sie in Satans Gewalt ist. Die Politik ist vom Teufel. Gottes Zorn hat in den Weltgesetzen Gestalt gewonnen. Ein Jünger Jesu wird ihre Auswirkungen dann wohl erdulden, aber er kann sie nicht mit vollziehen helfen, er hält sich von den Ämtern und Gegensätzen des politischen Lebens zurück. Oder — so st:hen andere — der Christ wird sich der Teilnahme an den nun einmal notwendigen politischen Dingen zwar nicht weigern, denn er will nicht besser sein als seine Brüder und er weiß, daß Gottes Zorn durchlebt sein muß, aber ein freudiges Ja, gar Begeisterung für politische Ziele und Kämpfe ist ihm unmöglich. Er schaut aus nach dem kommenden Reiche Gottes, das die Machtstaaten, die Raubtiere, die Verkörperungen des satanischen Willens ablösen wird. Wir kennen diese Gedanken von Augustin her. Im 19. Jahrhundert haben sie z. B. an dem Biblizisten Auberlen einen weithin wirksamen Vertreter gehabt, und heute sind sie in der christlichen Gemeinde weitverbreitet.

2. Aber ist dieser Dualismus notwendig? Bedeutet er das letzte Wort über das Verhältnis der Politik zum Reiche Gottes? Vielleicht hat man zu schnell die bisher erlebte Politik mit dem Wesen der Politik überhaupt gleichgesetzt. Es wäre doch denkbar, daß die bisherige Politik einen barbarischen Zustand der Völkerbeziehungen darstellte, über den die Menschheit jetzt hinauszuwachsen anfängt; daß das Gebiet der Politik, bisher rein naturalistisch aufgefaßt und behandelt, wie früher so manches andere Lebensgebiet, von dem Ethos erst noch erobert werden müßte und dabei erst sein echtes Wesen und seinen wahren Sinn entfaltete.

Hier setzt eine heute weitverbreitete Richtung ein. Sie löst unser Problem „Staatsgedanke und Reich Gottes“ durch den Glauben und die Willenshingabe an eine *fortschreitende* Synthese. Die Welt soll sich in das Reich Gottes hinein entwickeln. Es gilt, das Verhältnis der Staaten zueinander

mehr und mehr den Grundsätzen des Reiches Gottes anzunähern. Zu überstaatlichem Zusammenschlusse mahnt schon die einfache und äußere Existenzfrage der Menschheit. Es ist das Ceterum censeo des englischen Gelehrten Keynes bei seinem unermüdlichen Kampfe gegen den Frieden von Versailles: die Weltwirtschaft ist heute notwendig, und die Weltwirtschaft verlangt Weltversicherung, Verständigung, gegenseitige Rücksicht, Überwindung der politischen Anarchie, Verzicht auf reine Machtpolitik, Arbeitsgemeinschaft. Das Gefühl der Solidarität muß und wird unter dem Drucke der Tatsachen und Lebensnotwendigkeiten wachsen.

Haben wir es hier mit einem in erster Linie wirtschaftlich begründeten Pazifismus zu tun, so gehen andere stattdessen oder wenigstens daneben vom Rechtsgedanken aus: der Rechtsgedanke, der sich im Laufe der Geschichte immer mehr Gebiet erobert hat, wird auch die bisher anarchischen Beziehungen zwischen den Völkern regeln. Am wichtigsten für uns ist aber die christlich-sittliche Form des Pazifismus, die mit der vorigen eng verbunden sein kann: die Liebe soll die Weltherrschaft antreten. Statt des Konkurrenz- und Kampfgeistes soll Brüderlichkeit, Opfergeist, Gemeinschaftswille in die Politik einziehen. Politik der Liebe, des Opfers, der Verständigung — das ist die christliche Politik, die das Weltproblem lösen soll. Wie herrlich wird sich da der Geist Christi, der bisher in die Kirchen und in das Privatleben gebannt war, entfalten! Wilfred Monod, der Führer der französischen Religiös-Sozialen, hat das Ideal scharf gekennzeichnet: „Die heidnische Kultur hatte den ‚Staat' als höchsten Begriff, die christianisierte Welt ‚die Kirche'; das echte, wahre Christentum aber sehnt sich nach der ‚christlichen Gesellschaft'."

Bei der Kritik dieser Gedanken gestehen wir zunächst zu, daß die europäisch-amerikanischen Völker zurzeit unleugbar in der Entwicklung zu überstaatlichen Gruppen und Verbänden stehen. Nehmen wir an, diese Bewegung werde fortschreiten und irgendwie in ein großes Weltwirtschaftsreich einmünden —

hat das irgend etwas zu tun mit der Annäherung an das Reich Gottes? Stellt es einen ethischen Fortschritt dar? Keineswegs. Sollte die Entwicklung zu einer internationalen Weltverfassung im Sinne des Volkerbundes führen, so würde damit ein biologisch neues Stadium der Geschichte im Sinne Spenglers erreicht sein. Ein ethisches Vorzeichen hat dieser Übergang nicht. Er bedeutet, so oft er in der Geschichte erscheint, das Alterszeichen eines Kulturkreises, die Erschöpfung der Kräfte, die das Zeitalter nationaler Geschichte und nationaler Kriege heraufgeführt haben. [1]) Schwerlich wird deshalb die Menschheit einheitlich in ein Weltfriedensreich oder irgend ein föderatives Staatensystem hineintreten. Sie ist nicht überall gleich alt. Selbst wenn die westeuropäischen Völker sich nach bewegter nationaler Geschichte in einem Zweckverbande ausruhten, wird an anderen Stellen junges Leben aufsteigen, in nationaler Politik, im Kampfe. Es mag sein, daß nationale Politik und Kriege nur der Lebensrhythmus junger Zeiten sind, der sich selbst überlebt. Aber wer gibt uns das Recht, biologische Übergänge als ethische Fortschritte zu bezeichnen? [2])

---

[1]) Weltreiche, die mehrere nationale Kulturen in sich befassen, haben auch eine fruchtbare Aufgabe in der Geschichte. Sie vermitteln z. B. die Weitergabe des Lebensfähigen einer untergehenden Kultur an junge Völker.

[2]) Der biologische, ganz und gar nicht mit ethischer Ideologie zu verklärende Charakter des in Rede stehenden Überganges kommt gut zur Geltung bei W. Schüßler, Bismarck, 1925, S. 127. Bismarcks Bündnis mit Österreich 1879 leitet die „Epoche der Bündnissysteme" ein, „gleichsam die Erstarrung der europäischen Politik, die seit der Auflösung der heiligen Allianz in Fluß gewesen war. Jetzt, im Zeitalter des beginnenden Imperialismus, wurden nach Bismarcks Vorbild die Allianzen zu Werkzeugen der eigenen Machtpolitik, des Ausgreifens oder der Sicherung. Es war auf dem Gebiete der großen europäischen und Weltpolitik die gleiche Bewegung, die in der Wirtschaft zu Schutzzöllen, zur Bildung von Trusts und Kartellen führte. Sie zeigt das Ende des individualistischen Zeitalters an, der reinen Geltung des auf sich gestellten Individuums, der nur auf sich gestellten Nation . . . Die Gemeinsamkeiten, die Interessenverbände, die Nationalisierung der Kräfte

Auch die neue Welt des Staatenbundes würde nicht das Reich Gottes sein. Die letzten Triebkräfte des politischen Wollens blieben auch in einer internationalen Organisation bestehen, sie würden sich nur in anderer Form betätigen. Solidarität der Interessen führt grundsätzlich über den Egoismus nicht hinaus. Nach wie vor stände hinter der Politik der Wille zur Selbsterhaltung, zur Sicherung der eigenen Interessen, zur Geltung — jetzt in den Formen eines großen Zweckverbandes. Von dem Zeitalter nationaler Kriege unterscheidet die Epoche eines Völkerbundes sich biologisch, aber nicht ethisch.

Ein lehrreiches Beispiel mag das alles erhellen. Nie war die Geschichte Europas einem föderativen Staatensystem so nahe, wie durch die Arbeit Bismarcks für den Frieden Europas seit 1871. Aber ein doppeltes ist dabei bezeichnend. Einmal, daß Bismarck seine ganze Kraft der Erhaltung des europäischen Friedens erst von dem Zeitpunkte an widmete, zu dem Preußen-Deutschland seine nationale Entwicklung nach Bismarcks Urteil vollendet hatte und „saturiert" war. Der gleiche Bismarck, der um des nationalen Berufes seines Landes willen drei große Kriege wollte und führte, wurde hinterher der Schirmherr des europäischen Friedens![1]) Das ist weder ein Widerspruch noch ein ethischer Fortschritt, sondern eine geschichtlich-biologische Notwendigkeit gewesen. Und sodann: Macht war es, Macht eines nationalen Staates, die damals stärkste Macht der Welt, die den Frieden schützte, indem sie Interessen ausglich, hier begünstigte, dort zurückwies, hier sich verband und dort trennte, in einem gewaltigen, meisterhaften Spiel.

---

setzten sich durch. Am Ende dieser ungeheuren Entwicklung wird vielleicht, nach ungeheuren Erschütterungen, ein allgemeines Föderativsystem, der Bund der europäischen Staaten, wenn nicht aller Mächte des Erdballs stehen; eine große rationale Organisation der Menschheit zur Ausbeutung aller Schätze der Welt".

[1]) Vergl. W. Schüßler, a. a. O., S. 121.

Die idealistischen Pazifisten werden den Hinweis auf Bismarck, die Benutzung seines höchst realpolitischen Bündnis- und Sicherungssystems als des Musterbildes für jede mögliche Weltbefriedung ablehnen. Sie meinen, es habe damals das Beste und Nötigste gefehlt: die neue Friedensgesinnung. Diese führe doch über die bloße „Solidarität der Interessen" hinaus und bedeute, wo sie herrschend werde, eine Bewegung auf das Reich Gottes hin. Nun wollen wir von der Frage ganz absehen, ob der Sieg der „Friedensgesinnung", des „guten Willens" (vorausgesetzt, daß es sich um ihn handelte für die Befriedung der Welt!) in der Menschheit einige Aussicht habe. Gerade Pazifisten, die von Jesus ausgehen und in der bisherigen Politik die Macht des Bösen, Selbstsüchtigen und Gemeinen wirksam finden, sollten hier vorsichtig sein: das Christentum, das sich an dem Neuen Testamente orientiert, weiß nichts von einer steigenden Überwindung des Bösen in der Geschichte, sondern nur von einer furchtbaren Verschärfung des Gegensatzes zwischen dem Gottesreich und der Macht des Bösen und Widergöttlichen. Indessen für die Frage, was wir wollen sollen, ist das nicht der entscheidende Punkt. Das Ideal muß gewollt werden, im Gehorsam gegen das Gesetz der Liebe, auch wenn es gewiß nie die Menschheit beherrschen wird.

Aber — und nun setzt unser entscheidender Einwand ein — steht es wirklich so, daß wir bisher dem nationalen „Egoismus", dem Verdrängungswillen und Haßgeiste verfallen gewesen wären und uns daraus nun endlich zu der echten christlichen Denkweise, zur „Friedensgesinnung" aufraffen müßten? Wir bestreiten nicht, daß viel Politik und mancher Krieg durch jene Mächte geführt wurde. Aber darf man in jedem Falle die Gegensätze, Kämpfe und Kriege der Völker als Anzeichen dafür verwenden, daß die Macht des Bösen herrscht? Wenn sich nun zeigen ließe, daß die Spannung und der Kampf im Völkerleben zu den Grundgesetzen der lebendigen Geschichte gehört, daß man sich diesen

gerade, wenn man Gott gehorchen will, nicht entziehen kann und daß in ihnen ein tiefes Ethos waltet, daß nur entdeckt und bejaht zu werden braucht! Vielleicht verhält sich der nationale Wille zur Friedensgesinnung gar nicht wie der Egoismus zu der Liebe des Evangeliums. Vielleicht steht auch die nationale Politik, die den Gegensatz und Kampf nicht scheut, unter strengen sittlichen Normen. Vielleicht dient gerade sie der Erfüllung der „Gerechtigkeit" in der Geschichte und es handelt sich gar nicht, wie unsere Pazifisten meinen, um den Übergang aus einem anarchischen, rechtlosen Chaos in einen Kosmos der internationalen Rechtsordnung. Wir können das alles nur feststellen, indem wir das politische Leben von der Wurzel aus auf seinen ethischen Gehalt untersuchen. Hier haben die Pazifisten bisher völlig versagt. Aber wie wollen sie ihre so verschiedene ethische Bewertung des nationalen Willens und der „Friedensgesinnung" (natürlich im pazifistischen Sinne der Verwerfung des Kampfes) ohne solche Untersuchung begründen? Soll der nationale Wille böse sein, weil er Kampf und Wetter in der Geschichte schafft, der Wille zum Völkerbunde darum gut, weil er (wir nehmen es einmal an) zur Ruhe, zum Frieden, zum Kosmos der Völker führt? Das wäre ja gar keine ethische, sondern eine eudämonistische Begründung. Wer hat uns gelehrt, Kampf und Frieden als solche wie ethisches Übel und ethisches Gut zu unterscheiden? Es liegt doch alles an der sittlichen oder unsittlichen Beschaffenheit des Willens, der in beiden Fällen wirksam ist. Nicht ob eine Gesinnung zum Kampf oder zum Frieden führt, entscheidet über ihren sittlichen Wert, sondern ob sie Gehorsam gegen einen sittlichen Beruf oder zuchtloses Begehren unseres natürlichen Willens ist. Und das eben wollen wir im folgenden für die Politik untersuchen.

Mit den „Religiös-Sozialen" und Pazifisten sind wir darin einig, daß auch das politische Leben dem sittlichen Gesetze unterstehen muß. Wie sie, wollen wir darum ringen,

über den Dualismus der Politik und des Reiches Gottes hinauszukommen. Aber wir können es nicht auf ihrem Wege. Daher setzen wir noch einmal bei der Theorie des Dualismus ein und fragen, ob sie das Wesen der Politik tief und vollständig genug erfaßt hat.

V.

Der Dualismus wäre unter einer doppelten Voraussetzung allerdings das letzte Wort, nämlich dann, wenn einerseits die christliche Liebe — nach Tolstoj — nur Dulden und Verzichten, das Aufheben aller Grenzen in dem allgemeinen Gefühle der Menschenbruderschaft und daher die Verneinung von Familie, Volk und Staat wäre und das Reich Gottes nur an dem Herrschen eben dieser Liebe erkannt würde; wenn andererseits die Staatengeschichte darwinistisch gedeutet werden müßte als jener nackte Kampf ums Dasein und Futter, mit dem Siege des Stärkeren, wie er durch die ganze Natur geht. Wenn es kurzweg heißen müßte: in der Politik ist Eigennutz, Selbstdurchsetzung, Schädigung, Betrug, Haß, Schadenfreude das Rechte, hier ist der Egoismus heilig, der uns im Privatleben als Zeichen unsittlicher Gesinnung erscheint — dann klaffte der heillose Riß zwischen Individual- und Sozialethik, dann bliebe dem Dualismus das letzte Wort, und wir müßten nur wählen, welches Vorzeichen wir ihm geben wollen.

Aber die Voraussetzungen auf beiden Seiten trügen. Die Liebe im Sinne Jesu ist und bleibt der Wille zum Dienste in ganz konkreten Verpflichtungsverhältnissen. Sie macht gewiß frei von den engen und argen Schranken, die das natürliche Menschenherz dem Willen zur Gemeinschaft zieht. Sie will Gemeinschaft auch jenseits der Familie, auch über die Volksgrenzen hinaus. Aber mit kosmopolitischem Vergessen unserer Gebundenheit an Volk, Stamm, Familie hat sie gar nichts zu tun. Das Böse, gegen das Jesus kämpft, ist nicht der Wille zu einer vaterländischen Geschichte, sondern

jene Gebundenheit des Herzens, aus der die Rachegefühle gegenüber dem persönlichen „Feinde“, der mir wehetat, stammen, jener harte Vergeltungs- und Verdrängungswille, an dem jede Gemeinschaft krankt. Jesu Liebesgebot hat die Herrschaft der Liebe in erster Liebe intensiv, erst dadurch extensiv erweitern wollen. Außerdem — wir haben es oben schon gesehen — stellt die Bruderliebe keineswegs das einzige, auch nicht das oberste Kennzeichen des Reiches Gottes dar.

Auf der anderen Seite: auch die darwinistische Auffassung der Staatengeschichte ist nicht das letzte Wort, sondern eine höchst oberflächliche Betrachtung, zu der zwar vieles, was wir an Politik in Geschichte und Gegenwart vor uns sehen, ein Recht geben mag, die aber gerade den größten Männern, den größten Motiven, den entscheidenden Momenten der Geschichte gegenüber versagt. Wohnt nicht der echten Politik ein Ethos inne, das man nur zu entdecken braucht?

Das eben ist die unumgängliche Frage: gibt es eine Ethik des politischen Wollens? Oder: läßt sich das Reich Gottes und das politische Wollen zusammendenken, zusammenleben in einem Herzen?

Nun ist schon die Individualethik nicht durch den Liebesgedanken allein inhaltlich zu erfüllen. Auf individualethischem Boden findet sich eine Entsprechung zu dem tiefsten Gesetze alles politischen Handelns. Wir meinen den Berufsgedanken. Der grundlegende sittliche Akt im Einzelleben ist die Selbsterfassung des Einzelnen als verantwortlich. Zu den wichtigsten Verantwortlichkeiten gehört diejenige gegen die eigene Gabe und Kraft. Hier entsteht der sittliche Begriff des Berufes. Niemand ergreift einen Beruf, ohne daß er, wäre es auch unbewußt, sittlich gehorchte. Er muß seinen Beruf finden. Und doch kommt bei der Art, wie die allermeisten unter uns in festbegrenzte Berufe eines geordneten gesellschaftlichen Berufssystems hineinwachsen, die sittliche Tiefe der Berufswahl nur matt zum Bewußtsein. Aber es gilt, einmal in die innere Geschichte des Künstlers, des Dichters, des zum Führer

Berufenen, des Genius hineinzuschauen. Jeder von uns kann außerdem an sich selbst in dem Maße etwas der Art erleben, als er, schriftstellernd, politisch tätig u. dgl., über die festen Schranken des bürgerlichen Berufes hinaus einen freien Beruf immer neu zu suchen und zu erfüllen sich verpflichtet weiß. Zweierlei ist hier wichtig festzustellen. Zuerst: die Erkenntnis des eigenen Berufes ist eine Sache von tiefem sittlichen Ernste. Der Akt des Erkennens, oft nicht einmalig, sondern ein immer neues Ertasten und Wagen, ist freilich an und für sich kein sittlicher, sondern ein intellektuell-intuitiver Akt — und doch auf das Stärkste sittlich bedingt, denn es gilt, bei der persönlichsten Berufsfrage die Einflüsse der Eitelkeit, des bloßen Ehrgeizes, des natürlichen Machtwillens und anderer niederer Begehrungen als unsachlich fernzuhalten. Zweitens: in dem Maße aber, als der Beruf erkannt wird — oft geschieht es erst zunehmend im Laufe des Lebens, während des Erfüllens —, steht er nun über dem Menschen wie eine heilige Notwendigkeit. Was Paulus von sich sagt (1 Kor. 9, 16), gilt auch sonst überall, wo die Berufsfrage wirkliche persönliche Bedeutung gewonnen hat. Man kann bei der Erkenntnis sich täuschen, vergreifen, vergehen, aber der erkannte Beruf will erfüllt sein, nicht lässig, als handelte es sich um ein Recht, das man nutzen dürfte oder auch nicht, sondern mit der völligen Hingabe an eine Pflicht. Da entsteht zwar nicht ein Recht, aber eine Pflicht, sich durchzusetzen — sich durchzusetzen? nein! — sondern dem Berufe zu gehorchen.

Was hat das alles mit der Welt des Reiches Gottes zu tun? Für den wohl gar nichts, der in dem Reichtum des Menschheitskosmos die Majestät und Fülle des ewigen Geistes nicht zu erfassen vermöchte. Uns ist Gott der Herr und Vater der Geister, der auch die Kräfte und Gaben verlieh, der damit die Verantwortung gab, aus ihnen heraus ein Leben zu leben. Ihm gehorchen wir, wenn wir mit ganzem Ernste unseren persönlichsten Beruf zu erfüllen suchen.

Aber die Beziehung zum Reiche Gottes geht noch weiter. In dem Erfüllen seines Berufes, nur dort, erlebt der Mensch seine innere Geschichte, wird er etwas, ohne das verdirbt er, nicht geistig nur, sondern sittlich, wie gerade die Geschichte der großen Begabungen oft zeigt. So spüren wir deutlich, wie die Erfüllung des persönlichen Berufes für das Verhältnis des Einzelnen zum Reiche Gottes von wesentlicher Bedeutung ist. Es gibt ein inneres Drängen in uns, das mit Egoismus nichts zu tun hat, sondern die Merkmale des Gehorsams gegen den Herrn des Lebens an sich trägt.

Diese Gedanken wenden wir auf die Geschichte an. Ob wir nicht in dem sittlichen Berufsgedanken den Einheitspunkt von Ethik des Einzellebens und politischer Moral finden, der uns von dem Dualismus, von dem Schreckbilde amoralischer Politik, aber auch von der Enge sentimentalen und spießbürgerlichen Moralisierens gegenüber der harten Geschichte erlöst?

Es ist zunächst eine natürliche Tatsache, daß Völker, meist durch das Bewußtsein führender Schichten oder Männer sich als Einheit wollen und erfassen und irgendwie einen geschichtlichen Beruf spüren. Das alles mag — wie es bei Spengler erscheint — nicht nur in den Anfängen eines Volkes, sondern auch weiterhin oft genug kraft eines Instinktes, also vorsittlich, sich vollziehen. Aber das ist die Frage, ob es nicht, etwa der Ehe vergleichbar, die auch zunächst eine Naturtatsache ist, auf den Höhen der Geschichte zu sittlicher, ja religiöser Bewußtheit wird. Ein Blick in das Leben der größten Führer läßt hier keinen Zweifel.

Das Erkennen des Berufs einer Nation ist den Großen immer eine sehr ernste Sache gewesen. Da muß sich tiefstes Verstehen für die Anlage eines Volkes, für seine Schicksale und seine Kraft, verbinden mit dem wagenden Deuten der Geschichte und der jeweiligen Lage. Historie, Divination, Prophetie sind beieinander. Das bleibt immer ein Irrationales. Dafür gibt es keine Formel. Aber bei jedem Schritte

droht die Möglichkeit der Täuschung und der Schuld. Nicht jeder, der einmal den Beruf zur Führerschaft zu spüren meint, ist wirklich berufen. Es kann elende Hybris sein! Es kommt sehr darauf an, wer den Willen zur Macht hat. Nicht jeder hat das Recht dazu. Wie oft sind Völker und Staatsmänner hier gefallen! Eitelkeit, brutale Machtgier, Händlergeist und Brigantentum trüben den Blick und heißen zu weit greifen (und alles das kann zynisch die hohen Worte von Beruf und Sendung eines Volkes, ja unsere ganze ethische Staatslehre zu seiner Rechtfertigung mißbrauchen!). Aber auch Feigheit und Trägheit lassen den Beruf verkennen und dahinschlummern. Das Erkennen des Berufes bleibt immerdar, gerade auch wo ernster Wille zu horchen da ist, ein Wagen. Die Form dieses Wagens ist notwendig das Handeln. Es kann sein, daß ein Volk in seiner Geschichte erst tastend auch zurückgeworfen und zur Bescheidung gezwungen, seinen Beruf nur Schritt für Schritt erkennt. Brandenburg-Preußens Geschichte, auch Bismarcks Entwicklung ist der Beweis dafür. Die Treitschkesche Darstellung, als habe der deutsche Beruf den brandenburgisch-preußischen Herrschern oder späterhin Bismarck von Anfang an vor Augen gestanden, tut den Dingen Gewalt an und führt dadurch, wie wir noch sehen werden, an den eigentlichen Tiefen der Geschichte vorbei. Sie deutet nicht nur, mit Recht, die vergangene Geschichte selber im Lichte der Erfüllung, sondern trägt zu Unrecht den Plan, an dem die handelnden Personen, oft ohne und ehe sie es spürten, mitwirkten, in ihr Bewußtsein und Wollen zurück.

Soviel ist schon hier klar: solches Erkennen des Berufs einer Nation kann immer nur Sache der Wenigen sein. Eine demokratische Verfassung, die der Mehrheit der jetzt lebenden Staatsbürger den politischen Willen zu bilden gäbe, wäre im tieferen Sinne unsittlich. Die Masse pflegt nach Tagesrücksichten, nach Bequemlichkeit, aus Kollektivegoismus zu handeln. In Wirklichkeit allerdings herrscht auch in einer formalen Demokratie nichts weniger als der Volkswille. Nur

Kinder können glauben, daß es heute etwa in Deutschland so sei. Wann waren überhaupt bei geschichtlichen Entscheidungen die Völker als ganze je Subjekt des Handelns? Die Form, in der ein Volk seinen geschichtlichen Beruf erfaßt, ist verantwortliches Führertum, das freilich tief in dem Vertrauen des Volkes wurzeln muß. Nur von solchen kann das Erkennen vollzogen werden, die tiefen, genialen Blick verbinden mit einem strengen Gewissen. Auf den Führern lastet die Schwere der Verantwortung, den geschichtlichen Beruf ihres Volkes zu erhorchen. Der Beruf ist etwas über dem Volke, über jeder Generation. Wer ihn erkennen, wer hier große Gedanken denken will, muß ein reines und freies Herz haben.

Soweit aber der Beruf erkannt ist, muß er erfüllt werden. Auch hier gilt: in seiner ihm bestimmten, von ihm zu vollziehenden Geschichte erlebt ein Volk das innerlich, was es erleben soll, wird es etwas und erfährt Gottes Erziehen. Ein Volk, das seinem Berufe sich entzieht, verkommt und verdumpft. Es kann sich nicht etwa auf seinen geistigen Lebensgehalt, auf seine Dichtung, Philosophie, Baukunst und Malerei zurückziehen. Der geistige Lebensinhalt der Nation ist auf das Stärkste dadurch bedingt, ob es seinen Beruf erfüllt und eine Geschichte erlebt oder nicht.

Das Grundwort der Politik ist also: Gehorsam. Damit ist die Beziehung auf den Herrn der Geschichte gegeben wie Bismarck sie unvergeßlich ausgesprochen hat: „Der Staatsmann kann nie selber etwas schaffen; er kann nur abwarten und lauschen, bis er den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört; dann vorspringen und den Zipfel seines Mantels fassen, das ist alles.“ Wie fern stehen wir hier von der darwinistischen Auffassung der Politik als des brutalen Kampfes ums Dasein! Wie fern auch von der Betrachtung des nationalen Wollens als Kollektivegoismus! Politik ist Dienst an einem Anvertrauten, an einer Vergangenheit, deren Erbe gedeutet und gewahrt, an einer Zukunft, die gewagt werden soll, Dienst an etwas über dem Volke, für das eine jetzt

lebende Generation unter Umständen ihr Behagen und ihre Ruhe, ihren Frieden und ihr Leben daransetzen muß. Es gibt dabei ein „zu wenig“ und ein „zu viel“, ein „zu früh“ und ein „zu spät“, in deren Tragik Schuld sein kann. Es gibt ein über die Kraft wollen, ein ohne inneres Recht führen wollen, es gibt eitle, leere, unbegründete Macht — und das alles verletzt das ethische Grundgesetz der Politik. Man sieht, wie streng wir ethische Grundsätze anwenden.

Freilich, die ernsteste Probe auf die Durchführbarkeit des sittlichen Berufsgedankens in der Politik steht uns jetzt erst bevor. Es gilt nämlich den Beruf in einer lebendigen Geschichte zu erfüllen; einer Geschichte, deren Wesen nicht Statik, sondern Dynamik und Kinetik ist. Ein Volk ist Staat in bezug auf andere Völker. Es ist Staat in bezug auf die lebendige Geschichte. Die Lebendigkeit der Geschichte aber besteht darin, daß Völker sich erfassen und sich verlieren, sich aufraffen und sich preisgeben, ihre Kraft einsetzen und ihre Kraft ausleben, jung sind und altern, ihren Tag beginnen und ihren Tag enden. Es gibt Völker, die den Beruf zum Führertum an der Stirne tragen, und andere, die ihn nicht haben, vielleicht nicht mehr oder noch nicht haben. In diesem Gewoge der Bewegungen lebt ein Volk. Hier stellt sich ihm die Berufsfrage.

Da ist es unumgänglich, daß die Berufsfragen sich begegnen, daß — wie in der inneren Politik, im Parteileben — die Willen, die Geschichte eines Landes oder Erdteils zu gestalten, zusammenstoßen (Österreichs und Preußens Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland!), daß Kampf und Ringen entsteht. Zwei Willen zur Führerschaft, beide in ernster Berufsfrage entstanden, ringen miteinander. Ob es zum Kriege kommt, ist eine untergeordnete Frage. Für jede klare ethische Betrachtung ist das Problem nicht minder groß, wenn nur die Seelen der Völker Krieg führen, wenn nationaler Wille gegen nationalen Willen steht, die Hoffnungen und Wünsche widereinander streiten, wie heute deutscher und polnischer

Wille um den deutschen Osten, deutscher und welscher um Tirol oder die Rheinlande. Wer aber wollte im Ernste behaupten, das sei in jedem Falle eine Offenbarung des Bösen in der Menschheit?

Eins folgt aus allem Bisherigen mit Klarheit: jedes Volk muß in jenem Fragen, Horchen, Tasten, Gehorchen, von dem wir vorhin sprachen, seinen Weg gehen. Daß Berufsfrage gegen Berufsfrage stehen kann, darf ein Volk nicht hindern, die seine mit Ernst zu stellen und der Antwort zu gehorchen. In diesem Rhythmus schreitet die lebendige Geschichte vorwärts. Um Brutalität, die nur das eigene Geschick im Auge hat, handelt es sich nicht. Zu der Wirklichkeit, an die das Volk seine Berufsfrage stellt, gehört auch das Dasein, das Leben und Schicksal der anderen. Die verantwortlichen Führer sollen nicht nur des eigenen Volkes, sondern auch des fremden Geschichte, Art und Gabe immer neu zu bedenken. Dann aber darf ein Volk sich zuversichtlich sagen: indem es seinen Beruf erfüllt, tut es seinen Dienst an der ganzen Menschheit. Der beste, wertvollste Internationalismus ist die gehorsame, ernste, entschlossene Entfaltung des eigenen Lebens. Das bezeugt die Geschichte hell. Darum soll das Volk auf seinen Beruf allein sehen. Es soll und darf in großen Dingen keinem anderen Volke zuliebe oder zuleide handeln, sondern nur seinen Beruf erfüllen.[1])

---

[1]) Es geht auch nicht an, den Kampf gegen ein anderes Volk als Dienst der Liebe zu rechtfertigen, die den Übermütigen in seine Schranken weist, dem Entarteten zu seinem wahren Wesen und Berufe zurückhilft. Die Pflicht zu einem Kriege kann nur als Gehorsam des handelnden Volkes gegen seinen eigenen Beruf, nicht aus dem Liebesgedanken begründet werden. Ob ein anderes Volk der Züchtigung bedarf, ob es im Unrechte ist, das ist uns in den meisten Fällen verborgen. Gott allein weiß es. Auch wir, die Handelnden, könnten doch im Unrechte sein und uns vergreifen. Wir bleiben im Handeln ja stets die nach ihrem Berufe und „Rechte" erst Fragenden. Gott benutzt allerdings, wie wir seit den Tagen der Propheten überzeugt sind, oft ein Volk als Werkzeug seines richtenden Zornes und seiner zurechtbringenden Liebe

Romantische Sentimentalität in der Rücksicht auf andere (man denke an das Gerede von der „Nibelungentreue" gegenüber Österreich-Ungarn!) ist ebensogut eine geschichtliche Schuld wie Rachsucht, die nur zu vergelten brennt.[1]) Ein Volk hat allerdings unter Umständen die Pflicht, sich zu opfern, aber nur seinem Berufe. Worin dieser besteht, das zu entscheiden ist in jeder neuen geschichtlichen Lage die schöpferische Tat seiner Führer.

VI.

Wir schauen zurück. Staat und Politik sind die notwendigen Formen der Geschichte. Die Welt des Staates und der Politik ist etwas anderes als das Reich Gottes und wird es immer bleiben. Aber die Geschichte, in der die Völker politisch handelnd sich entfalten, ist nach Gottes Willen die Voraussetzung für die Geschichte seines Reiches. Mehr noch: das politische Wollen und Handeln braucht den Handelnden nicht aus der Welt des Reiches Gottes hinauszuführen. In dem Gedanken des Berufes, mit dessen Erfüllung ein Volk Gott gehorcht, ist der Dualismus überwunden. Er besteht freilich fort, wenn man mit dem Blicke an den harten Erscheinungsformen des politischen Handelns

für ein anderes. Wunderlich genug: er gebraucht sogar den, der unrecht hat, als Vollstrecker seines Rechtes an anderen. Aber das ist sein Geheimnis, in das er den Handelnden nicht einweiht. Wir verstehen es nur von hintennach und auch da wahrhaftig nicht immer. Im Kampfe mit anderen sich als Werkzeug der Liebe oder des Rechtes Gottes zu fühlen ist immer furchtbare Vermessenheit. Wer hier wirklich etwas ahnte, würde erbeben unter der Schwere dieser Verantwortung.

[1]) Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert I, S 67 sagt über Friedrich den Großen: „Jetzt aber begannen die Deutschen zu fühlen, daß diese rätselhafte Politik im Grunde wunderbar einfach war, daß der Staatsmann Friedrich, jedes Hasses, jeder Liebe bar, gleichsam unpersönlich, immer nur wollte, was die klar erkannte Lage seines Staates gebot." Ebenso ist an Bismarcks immer wiederholte Warnung vor einer Politik aus Sympathie oder Antipathie zu erinnern. Vergl. das Quellenwerk „Die große Politik der Europäischen Kabinette 1871—1914".

haftet, wenn man also die Politik von außen betrachtet. Aber er wird aufgehoben in der einheitlichen inneren Haltung des Gehorsams und des Dienstes in einem Berufe, den Gott gab.

Wie wir im vorigen die Politik verstanden haben, weist das dienende Handeln in ihr alle Merkmale des Lebens im Reiche Gottes auf. Es gilt jetzt, das im einzelnen zu entfalten.

1. Das Staatshandeln haben wir ernstlich auf Gott bezogen. Es wird durch die Begriffe der Verantwortung, des Gehorsams, des Dienstes geregelt. Bismarck hat in seiner ganzen Erscheinung deutlich genug bezeugt, daß mit der Verantwortung nicht die vor dem lebenden Geschlechte gemeint ist. Ein rechter Staatsmann kann einsam werden. Seine Gebundenheit an einen Beruf seiner Nation, der nie am Tage liegt, macht ihn den Zeitgenossen gegenüber frei, einem Monarchen gegenüber ebensogut wie einem Parlamente. Man denke an Bismarcks Kampf mit seinem königlichen Herrn, nicht nur 1866 um die Behandlung Österreichs, sondern auch in den späteren Jahren seiner Kanzlerschaft! Es gehört ein Gehorsam, der Glaube ist, und ein Glaube, der Gehorsam ist, dazu, die Verantwortung einsam zu tragen. So Politik treiben, daß man dabei unter Gott steht, von sich selbst und von den Menschen los, — heißt das nicht: aus den Kräften des Reiches Gottes leben?[1] Nur Menschen, die vor Gott wandeln, können in dieser Art handeln. Aber auch umgekehrt: der Ernst und die Verantwortungsschwere politischer Entscheidungen, bei denen ein Mann unter Umständen seine

---

[1]) Bismarcks Rede vom 10. 2. 1872: „Gerade mein lebendiger evangelischer christlicher Glaube legt mir die Verpflichtung auf, für das Land, wo ich geboren bin und zu dessen Dienste mich Gott geschaffen hat und wo ein hohes Amt mir übertragen ist, dieses Amt nach allen Seiten hin zu wahren. Wenn die Fundamente des Staates . . . angegriffen werden, so habe ich es für meine Pflicht gehalten, auf der Bresche zu stehen . . . Das gebietet mir das Christentum und mein Glaube."

eigene Existenz und seines Volkes Leben und Zukunft daransetzen muß, führen notwendig zur Gottesfrage — nicht nur den Staatsmann, sondern auch das Volk, soweit es Entscheidungsstunden bewußt mit durchlebt. Die Besinnung auf Gottes Willen und Leitung in Zeiten des Wetters und Wagens ist wahrhaftig nicht Mache und Sünde der Staatskirche oder der Feldprediger, sondern eine innerste Notwendigkeit; nicht ein künstlicher Rausch, der das Entsetzliche, Allzumenschliche und Gemeine des Augenblickes verhüllen soll, sondern das Wach- und Nüchternwerden der sonst Schlafenden vor der Tiefe der Geschichtsbewegung.

2. Wir haben nicht verhehlt: es gibt Schuld in der Geschichte. Wir nehmen das Ethos der Politik ganz ernst. Schuld in der Geschichte — freilich nicht nach den Maßen jener sentimentalen Weltbetrachtung, die vom harten männlichen Ernst des Völkerlebens nicht weiß, und dennoch Schuld, nach dem Maßstabe der Berufserfüllung. Schuld gibt es, weil es eine Gerechtigkeit im Völkerleben gibt. Das helle Ideal der Gerechtigkeit leuchte über allem politischen Wollen. Freilich, der jeweilige konkrete Inhalt dieser Idee ist nichts objektiv Gegebenes, allen Einsichtiges. Er kann nicht in einer politischen Statik konstruiert werden, sondern wird in der Kinetik der Geschichte immer neu. Weder an der Norm des konservativen, legitimistischen Rechtsgedankens, dem das Gegebene heilig ist,[1]) noch an der rational-naturrechtlichen Idee der Gleichheit, des Selbstbestimmungsrechtes aller Völker u. dgl. ist der konkrete Inhalt des Ideals der Gerechtigkeit abzulesen. Beides wird der Lebendigkeit der Geschichte nicht gerecht — dieser Geschichte, in der gewagt und geahnt, in der

[1]) Dahin gehört auch die Forderung unbedingter Vertragstreue in der Politik. Dazu vergl. Bismarck, Gedanken und Erinnerungen II, S. 287: „Die Haltbarkeit aller Verträge zwischen Großstaaten ist eine bedingte. Keine große Nation wird je zu bewegen sein, ihr Bestehen auf dem Altar der Vertragstreue zu opfern, wenn sie gezwungen ist, zwischen beiden zu wählen".

im Handeln neue Tage heraufgeführt und der Beruf der handelnden Völker selber erst gesetzt und steigend erkannt wird. Was Gerechtigkeit in dem politischen Wollen eines Volkes ist, kann darum nur durch immer neue schöpferische Entscheidung seines Führers gesetzt werden. Gerade wegen der Lebendigkeit der Geschichte, wegen der geheimnisvollen Tiefe dessen, was Beruf der Völker heißt, kann hier kein Mehrheitsbeschluß eines Völkerparlamentes das lösende Wort sprechen. Summum jus könnte da summa injuria sein.

Haben wir Sorge vor der Lebendigkeit und Freiheit, die unsere Fassung der Gerechtigkeit in das Ethos der Politik bringt? Die evangelische Ethik hat keine Sorge. Es ist vielmehr ihr tiefster Gedanke: freies Entscheiden und Wagen dessen, der in innerster Verantwortung gebunden ist. Gerade dort, wo Menschen so leben, auf den immer neuen Willen horchend, von jedem Gesetze frei, gerade dort ist das Reich Gottes Wirklichkeit geworden.

3. Weil aber die Gerechtigkeit nie objektiv gegeben ist, weil Recht gegen Recht, Berufsgehorsam gegen Berufsgehorsam stehen kann, können wir auch den Gegner ehren, der nach seinem Berufe fragt und ihn wagend ertastet. Das bringt Ritterlichkeit und Sachlichkeit in das Verhältnis der Völker. Nicht der Gegensatz der Willen als solcher ist für das sittliche Bewußsein entsetzlich, hier ebensowenig wie im Parteileben, aber die Vergiftung des Gegensatzes durch ein Aufwerfen der Schuldfrage da, wo sie nicht aufgeworfen werden darf (sie kann nur von jedem Volke für sich selber, und zwar angesichts seines Berufes, aufgeworfen und beantwortet werden!), die Beschmutzung eines Verhältnisses, das ritterlich durchlebt werden kann, durch den Haßgeist, durch Lüge und Entehrung des anderen. An dieser Stelle führt gerade das sittliche Verständnis des politischen Wollens als Berufserfüllung, wenn wir es auch auf das andere Volk anwenden, zu einer — ich wage den mißverständlichen Ausdruck — „Entmoralisierung" der Völkergegensätze und damit

zu einer befreienden Entgiftung. Diese Staatslehre kann eine Atmosphäre der Wahrheit und Ehre zwischen den Völkern schaffen: auch der andere will seiner Geschichte gehorchen und hat darin seine Ehre — was an seinem Handeln Schuld ist, kann in der Tiefe nur er erkennen. Dann wird mit dem Hasse auch der Rachegedanke und die Revanchelust als etwas tief Unsittliches gerichtet. Ein Volk hat nichts, aber auch gar nichts anderes zu tun als seinen Beruf zu erfragen und zu erfüllen, nicht eine andere Nation zu züchtigen, nicht Rache zu nehmen, nicht Hüter der Gerechtigkeit zu sein. Wie Bismarck 1866 seinen königlichen Herrn von der Züchtigung Österreichs zurückhielt: wir hätten nicht eines Strafamtes zu walten, sondern deutsche Politik zu treiben.[1]) Wer so steht, der bewahrt sich gerade in den Gegensätzen den Sinn für die Herrlichkeit des anderen Volkes. Der sucht es nicht aus seinem Niedrigen, sondern aus seinem Besten heraus zu verstehen. Der ehrt mitten im Widerstreite das England Cromwells, Newtons und Darwins, Kingsleys und Carlyles, das Frankreich Pascals, der Hugenotten, Viktor Hugos und Adolf Monods, das Rußland Dostojewskis. Nicht nur das. Sondern er sucht auch in der feindlichen Politik, soweit es nur möglich ist, die geschichtliche Notwendigkeit und das Recht. Er glaubt an Pflicht und Ernst, an Würde und edle Vaterlandsliebe auch bei den anderen. Er ringt darum, den Gegner nicht nur in der Verzerrung, in der entstellten Gebärde des Kampfes zu sehen, sondern

---

[1]) Wer sich in das politische Werk Bismarcks versenkt, der kann nicht anders, als nach der Ritterlichkeit der Völkerbeziehuugen, wie dieser große und, wo es um seines Volkes Beruf ging, rücksichtslose „Realpolitiker“ sie pflegte, sich zurücksehnen. Sehr mit Recht schreibt Lepsius, einer der Mitherausgeber der deutschen Vorkriegsakten: „Angesichts des zweiten Versailles überkommt den Leser der deutschen Akten zum Frankfurter Frieden die schmerzliche Überzeugung, daß Courtoisie und Ritterlichkeit von Siegern gegenüber Besiegten romantische Vorstellungen eines untergegangenen Abendlandes sind.“ (Bismarck als Pazifist. Süddeutsche Monatshefte. Nov. 1922, S. 99.)

sein echtes Antlitz vor Augen zu behalten. Wer will es wagen, das ein Geringes, ein nur platonisches Bewahren der Gemeinschaft zu nennen? Wäre es nicht ein so Großes, es wäre häufiger! Aber wie haben sich alle, ausnahmslos alle Völker während des Krieges, auch wir Deutschen, an dieser ritterlichen Haltung der Seele gegenüber dem Gegner versündigt! Wo Menschen — es gilt auch vom innerpolitischen Leben — so in Gegensätzen stehen, daß sie wissen, ihr Verhältnis geht in diesen Gegensätzen nicht auf, wo sie einander die Ehre wirklicher Achtung und Freude an dem Besten des anderen bewahren, da ist etwas vom Reiche Gottes wirklich geworden. Völkergemeinschaft, Wahrheit, adlige Ritterlichkeit zwischen den Völkern stiften mitten in allen Gegensätzen — das ist die wahrhafte, die größte, die herrlichste Völkerversöhnung. Das Reich Gottes bedeutet nicht, daß die Schrecklichkeit, die Härte und das Grauen der Geschichte aufhört, aber daß dieses alles mit reinem, freien Herzen durchlebt werden kann. Warum überlassen wir es den Pazifisten, Sozialisten, Internationalisten aller Völker, sich zu verstehen, und zu achten? Gerade die „Nationalen" in allen Völkern müssen und können zur ritterlichen Verständigung, zur Gemeinschaft in der Wahrheit, bei voller Einsicht in die notwendigen Gegensätze, kommen. Das ist eine Aufgabe, scheinbar viel schwerer und schmerzlicher, als wenn die Pazifisten sich auf internationalen Tagungen treffen, aber sie anzugreifen ist zugleich viel befreiender und erhebender — der eigentliche Triumph des Reiches Gottes mitten im Widerstreit.

4. Ehe wir das Letzte sagen, um die Merkmale des Reiches Gottes im politischen Handeln aufzuweisen, stehen wir einem Einwande Rede. Sind wir mit unserer Auffassung der Politik nicht Romantiker? Geben wir uns am Ende vergebliche Mühe mit einem Stück Leben, das nicht nur in seinen Äußerungsformen, sondern auch in der bei ihm erforderlichen Gesinnung brutal und dämonisch bleibt durch und durch? Straft uns nicht jeder Blick in die Wirklichkeit

Lügen? Man pflegt die Bedeutung Friedrichs des Großen für das Entstehen der preußisch-deutschen Staatsgesinnung zu betonen. Aber stimmt Friedrichs politische Moral zu den im vorigen entfalteten Gedanken? Macaulay in seinem bekannten Essay über den großen König berichtet über Friedrichs Beweggründe zum ersten schlesischen Kriege aus seinem eigenen Munde das Wort: „Ehrgeiz, der eigene Vorteil und das Verlangen, die Welt von mir reden zu machen, trugen den Sieg davon, und ich entschloß mich für den Krieg.“ Das ist ein Beispiel für viele.

Wir antworten: mitten unter einem ehebrecherischen und in sexueller Zuchtlosigkeit versinkenden Volke würden wir nicht aufhören, vom echten Ethos des geschlechtlichen Verhältnisses, der Liebe und Ehe zu zeugen. Das Ideal leuchtet uns vor und wir glauben an seine sittliche Möglichkeit. Das Gleiche gilt hier. Daß ein gut Teil heutiger und vergangener Politik entartet und verroht ist, darf uns nicht irre machen an dem hohen Ethos, auf das die Politik angelegt ist, dessen sie harrt, das sie von Männern religiösen Verantwortungsernstes erwartet.

Freilich, auch wo wir solche Männer als Handelnde voraussetzen, können wir nicht leugnen, daß im Konkreten nun schwere Konflikte entstehen. Sie sind unentrinnbar. Die Teilnahme an der lebendigen Geschichte zieht (wir sehen es an Bismarck, aber es ist heute nicht anders geworden) in ein Handeln hinein, in die Anwendung von Mitteln, das Betreten von Wegen, vor denen die sittliche Persönlichkeit immer wieder zurückschreckt. Auch Bismarck hat darüber geklagt. Es ist allerdings nicht zu vergessen, daß ähnliche Konflikte und Nöte in sehr vielen Berufen auftreten. Man denke nur an die Einzelfragen der kaufmännischen Sittlichkeit! Und doch drängt das Problem sich nirgends so breit und ernst auf wie in der Politik und Diplomatie. Die Frage nach dem Rechte, „unsittliche“ Mittel zur Erreichung pflichtmäßiger Ziele zu

verwenden, die Frage nach der Treue[1]) und der Wahrheit in der Politik usw. — das alles führt in den Kampf und in die Not. Eine evangelische Ethik kann hier nichts einzelnes sagen wollen. In keinem Falle vermögen diese Nöte an der grundsätzlichen Erkenntnis, daß der Staatsmann seinen Beruf von Gott empfängt und ihn im Angesichte Gottes führen kann, irre zu machen. Wir rechnen mit Staatsmännern von Gewissensernst. Ebendarum müssen wir sie aber auch mit ihrem Gewissen ihre Straße ziehen lassen. Ihr Gewissen zu meistern steht keinem von uns zu. Von ihnen bei ihrem schweren Werke gilt doppelt, was für alle gesagt ist: sie stehen und fallen ihrem Herrn. Und außerdem sei an Bismarcks ernstes Wort aus dem Jahre 1865 erinnert: „Wer mich einen gewissenlosen Politiker schilt, tut mir Unrecht und soll sich sein Gewissen auf diesem Kampfplatze erst einmal selbst versuchen.“[2]) Ein ernster Mann wird an diesen Konflikten in jedem einzelnen Falle wieder schwer tragen. Vielleicht ist es die höchste Probe der Selbstlosigkeit des Dienens, die Gott fordert, daß ein Mann auch die konfliktlose Klarheit und Einfachheit des eigenen sittlichen Lebens seinem Dienste opfert.

Der Dienst in der Politik ist ein besonderes Opfer. Das gilt noch in anderer Beziehung. Das Wort, daß die Politik den Charakter verderbe, hat tiefen Ernst. Männer, die ihrem

---

[1]) Vergl. das S. 48 A. 1 angeführte Bismarck-Wort. Man wird, solange wir nicht in einer ganz anderen Welt leben, kaum den Mut haben, Bismarcks Worte zu widersprechen. Aber wie muß, jedenfalls kann diese Art, Verträge zu betrachten und zu behandeln, verwirrend und zerstörend auf das sittliche Bewußtsein im eigenen Volke und auf das Verhältnis der Völker wirken, das des Vertrauens bedarf, soll es nicht zur Hölle werden.

[2]) Vergl. die Rede vom 13. 3. 1867: „Ich habe an mir selbst wahrgenommen, daß man die Politik anders beurteilt, solange man als Dilettant ohne das Gefühl schwerer Verantwortlichkeit an ihr mitwirkt als wo man im Gegenteil einer vollen Verantwortlichkeit für die Folgen des Schrittes, den man tut, sich bewußt ist.“

Volke in diesem harten Amte dienen, müssen dabei oft ein Stück ihres persönlichen Lebens zum Opfer bringen. Der Politiker ist nicht selten gezwungen, Menschen, Mächte, Parteien wie Spielfiguren zu benutzen und, wenn er ihrer nicht mehr bedarf, sie wegzuwerfen. Wie leicht kann die Gefahr, mit Menschen nur noch zu spielen und niemandem mehr ganz ernst und unberechnend hingegeben zu sein, auch in das persönliche Leben eindringen! Die harte Sachlichkeit des politischen Handelns wird oft viel Feines und Zartes in der Seele des Staatsmannes verdrängen. Vielleicht hat Bismarcks Wahlspruch Inserviendo consumor, im Dienen verzehre ich mich, noch viel tieferen Sinn, als wir ihm gewöhnlich geben. Die verantwortungsvollsten Ämter verzehren nicht nur die Kraft des Körpers und der Nerven, sondern oft auch ein Stück der Seele. Das gilt von manchem Berufe. Die edelsten und feinsten unserer Frontoffiziere haben es besonders stark und erschrocken gespürt — und doch gewußt, daß sie auf ihrem sauren Posten, an ihrem rauhen Werke weiter dienen mußten. Das Leben und der Dienst brauchen auch sonst nicht nur den Leib und die Nerven, sondern auch seelische Kräfte, ja sittliche Spannkraft auf, lassen schöne Anlagen und Möglichkeiten nicht nur unseres geistigen, sondern auch unseres sittlichen Wesens verkümmern und sterben durch die Sammlung auf den einen Beruf. Man merkt es manchem Alten nach einem rechtschaffenen Berufswerke an der Seele an, daß er gebraucht ward. Auch darin erscheint Gottes Recht auf uns und seine Herrenmajestät. Er tut uns nicht den Gefallen, uns im Dienste zu reichen, harmonischen, schönen Persönlichkeiten zu machen. Es sind oft müde, starr, stumpf und einseitig gewordene, gar an der Seele verkrüppelte Leute, die sich zur Ruhe setzen — und das braucht weder gegen sie noch gegen ihren Dienst zu sprechen. Es gehört mit zu dem Opfer des Lebens, das von uns gefordert wird Der Glaube weiß, daß man dabei das Leben gewinnt. Aber nur der Glaube weiß das. Es ist keine Tatsache, die man

beobachten könnte, im Gegenteil. Damit ist uns eine große Wohltat erwiesen: die Versuchung, aus einem rechten Dienste einen Grund zur Eitelkeit, zum Selbstgenusse der Persönlichkeit zu machen, fällt gerade bei den ernstesten Berufen fort. Sie bringen es, deutlich und vielleicht schmerzlich, zum Bewußtsein, daß wir nicht dazu in der Welt sind, um reiche harmonische Persönlichkeiten zu werden, sondern um zu dienen, nur zu dienen.

5. Wen diese Sätze erschrecken, wer die Erdgeborenheit, die uns hinnehmende und aufbrauchende Macht aller Berufe, insbesondere des politischen Handelns erkannt hat,[1] der ist dann offen für unseren letzten Gedanken.

Die Herrschaft Gottes will das politische Wollen und Handeln nicht nur durchdringen und in ihm erscheinen, sondern sie bedeutet auch die nahe Grenze aller politischen Erkenntnisse, Pläne und Taten. Schon als wir vom Berufserkennen eines Volkes redeten, deuteten wir an, daß ein Volk, d. h. sein Führer, oft nur den nächsten Schritt überschaut. Erst im Handeln selbst, Schritt für Schritt, ja oft erst ganz von hintennach erschließt sich ihm sein Beruf. Es hat ihn, oft von ganz anderen Motiven, auch von niedrigen, getrieben erfüllen müssen. Die linke Hand wußte nicht, was die rechte tat. Von hintennach liegt ihm sein Weg als sinnvolle Einheit, als Erfüllung eines Planes vor Augen. Wer das einmal, etwa an dem deutschen Berufe Brandenburg-Preußens eingesehen hat, der weiß: nur Gott kennt den Beruf eines Volkes. Er führt es mit verbundenen Augen seinen Weg. Und das ist seine Majestät, daß er Völker oft auch wider ihren Willen, auch durch niedere Motive und selbstische Zielsetzungen hindurch, zwingt, ihren Beruf zu erfüllen. Auch

[1] Aus einer anderen Gesamtanschauung stammt das Wort von Fr. Meinecke, die Idee der Staatsräson, 1925, S. 542: Der handelnde Staatsmann muß „Staat und Gott zugleich im Herzen tragen, um den Dämon, den er doch nicht ganz abschütteln kann, nicht übermächtig werden zu lassen“.

wo das Ethos der Politik verletzt wird, vollzieht sich die Herrschaft Gottes — wenn nicht in den Menschen, so doch über die Menschen.

Die Herrschaft Gottes stellt aber nicht nur die Schranke unseres politischen Erkennens, Planens und Handelns dar, sondern bedeutet auch die Grenze der politischen Werte und Ziele selbst. Der Gedanke an Gottes Reich erinnert uns an den nur relativen und begrenzten Wert der höchsten vaterländischen Güter: des Lebens, der Freiheit, Ehre und Zukunft der Nation. Das Bewußtsein darum gehört zum Ethos der Politik wesentlich hinzu. Bismarck hat das gewußt. In einem Briefe vom 2. Juli 1859 schreibt er an seine Frau: „Ich sehe sehr trübe in die Zukunft, aber Gott, der Preußen und die Welt halten und zerschlagen kann, weiß, warum es so sein muß, und wir wollen uns nicht verbittern gegen das Land, in welchem wir geboren sind, und gegen die Obrigkeit, um deren Erleuchtung wir beten. Nach 30 Jahren, vielleicht viel früher, wird es uns eine geringe Sorge sein, wie es um Preußen und Österreich steht, wenn nur Gottes Erbarmen und Christi Verdienst unseren Seelen bleibt. Ich schlug mir gestern beliebig die Schrift auf, um die Politik aus dem sorgenvollen Herzen los zu werden und stieß mit dem Auge zunächst auf den 5. Vers des 110. Psalms (‚Der Herr zu deiner Rechten wird zerschmettern die Könige am Tage seines Zorns'). Wie Gott will, es ist ja alles doch nur eine Zeitfrage, Völker und Menschen, Torheit und Weisheit, Krieg und Frieden, sie kommen und gehn wie Wasserwogen und das Meer bleibt. Was sind unsere Staaten und ihre Macht und Ehre vor Gott anders als Ameisenhaufen und Bienenstöcke, die der Huf eines Ochsen zertritt oder das Geschick in Gestalt eines Honigbauern ereilt. . . . Den spezifischen Patriotismus wird man allerdings mit dieser Betrachtung los, aber es wäre auch jetzt zum Verzweifeln, wenn wir auf den mit unserer Seligkeit angewiesen wären." Und am 21. Januar 1864: „Wie Gott will, er wird wissen,

wie lange Preußen bestehen soll. Aber leid ist mirs sehr, wenn es aufhört, das weiß Gott." Das Große an diesen Bekenntnissen ist das Ineinander von starker Hingabe an die Sache des Vaterlandes und von innerster Freiheit. Beide, die Hingabe und die Freiheit, stammen bei Bismarck aus der gleichen Wurzel: aus seinem Gottesglauben. Ergreifend ist dieses herbe Wort über die Vergänglichkeit der Staaten, diese Geschichtsbetrachtung sub specie aeternitatis bei einem Manne, der mit völligem Einsatze seinem Lande diente und mit harter Energie seines Volkes Beruf erfüllen wollte.

Die Gewißheit um Gottes Reich schenkt mitten im vaterländischen Dienste die innere Freiheit von allen nationalen Fragen und Zielen.[1]) Sie sind nicht das Letzte. Auch die stolzesten Staatsbauten sind vergänglich, und selbst die weiteste weltgeschichtliche Sendung nimmt ein Ende. Nur ein Reich bleibt, das Reich der Seele, das Gott baut, mitten in der Geschichte mit ihrem Beruf zum Handeln und Leiden, in der Demut und dem Vertrauen, in dem Gehorsam und der Gemeinschaft seiner Kinder.

Staatsgedanke und Reich Gottes! Die Gewißheit um Gott und seinen Willen führt uns in eine Haltung voll tiefer Spannung und gibt unserem Leben dadurch die starke innere Bewegung. Weil Gott es ist, der die Völker ruft, weil ein Volk seinen Beruf aus den Händen des Herrn der Geschichte

---

[1]) Die gänzlich unpolitische Haltung Jesu und des neuen Testamentes ist dem „politischen Menschen" eine mächtige Erinnerung an die Grenzen aller Politik. Ebenso soll ein Volk gerade in Zeiten politischen Ringens dankbar sein für die „unpolitischen" Menschen in seiner Mitte, d. h. für die, welche unpolitisch nicht aus Selbstsucht, Trägheit und Enge sind, sondern weil ein anderer hoher Dienst sie ganz hinnimmt. Fr. Naumann wußte, daß der Politiker die Fühlung mit Menschen ohne Zeitung braucht, um nicht im Staube der Kämpfe die Seele zu verlieren. — Wir richten mit diesen Sätzen nicht wieder eine doppelte Sittlichkeit auf, als sei der sittliche Stand des unpolitischen Menschen der höhere, die reinere Nachfolge Jesu. Es handelt sich nicht um Stufen, sondern um Pole.

empfängt, darum stehen wir von Gottes wegen mitten drin in der Geschichte unseres Landes, als die Gott Gehorchenden unserem Volke ganz fest verbunden, mit dem Willen zu seiner Geschichte und seinem Berufe, mit einem um deutsche Ehre und Schande, Kette und Freiheit brennenden Herzen. Und weil wir eben doch von Gott berufen sind zum Dienste, von dem Gott, der Völker auch sterben heißt, ihnen Maß und Grenze setzt, sind wir innerlich frei und selbständig. In dieser Haltung erst durchlebt man die Tiefen und Spannungen ganz, in denen Gott etwas aus uns machen will. Über dem Kommen und Gehen der Völker, über dem Erreichen und Zerbrechen der Ziele, über dem Steigen und Fallen, dem wir ganz gewiß nicht als bequeme Zuschauer, und wäre es vom Standorte der Ewigkeit aus, gegenüberstehen, in welchem wir, Gott gehorsam, mitwollend, heiß wollend, mitblutend, mitwagend und -kämpfend drinstehen, leuchtet als Kraft jener inneren Freiheit, hingegeben und doch nicht verfallen zu sein, die hohe Gewißheit: das Reich, das Reich Gottes muß uns doch bleiben!

Zum Problem des Krieges.

(Leitsätze und Erläuterungen.)

I.

Die ethische Theorie des Krieges neu durchzudenken ist gerade heute eine dringende Aufgabe.

Nichts scheint unzeitgemäßer als heute zum ethischen Problem des Krieges noch einmal Stellung zu nehmen.[1])

[1]) Vergl. auch meinen Aufsatz „Pazifismus und Christentum", Neue kirchl. Zeitschrift 1919, S. 429—478. In vielem bin ich, wie die folgende Studie zeigt, über ihn hinausgeführt. Aber an den entscheidenden Sätzen über die lebendige Geschichte halte ich auch heute fest.

Das Entsetzen über den letzten Krieg liegt noch über den Völkern. Wir alle fühlen, daß, wenn Europa nicht ganz zugrunde gehen soll, an einen Krieg zwischen seinen großen Völkern heute nicht mehr gedacht werden darf. „Nie wieder Krieg“ — so unzulänglich uns diese Losung als dogmatischer Grundsatz alles politischen Handelns erscheinen würde, etwas in uns allen kommt diesem Worte doch entgegen und fühlt sich in ihm ausgedrückt. Nicht nur das natürliche Erschauern vor den Schrecken einer Wetterstunde oder das Ruhebedürfnis der gepeinigten Menschheit; sondern vor allem das Graueu über das Maß und die Art der Zerstörung natürlicher, kultureller sittlicher Werte im modernen Kriege. Müßte nicht jeder neue Krieg den letzten noch übersteigern? Technischer Krieg, chemischer Krieg, Wirtschaftskrieg — wir wissen, welche Höllen in diesen Worten wohnen. Aber das Furchtbarste war das alles noch nicht. Die ganze Nichtswürdigkeit des letzten Krieges bestand erst darin, daß die Lüge und Verhetzung wichtigstes Kriegsmittel geworden war. Diese Erinnerung wird die Menschheit am schwersten verwinden. Wenn das Entsetzliche der Gasangriffe längst vergessen, wenn die bitteren gegenseitigen Anklagen um Hungerblockade und Torpedierungen, um Fliegerangriffe auf friedliche Städte ganz verstummt sein werden, dann wird die Menschheit noch auf lange hinaus daran kranken, wie die Gegner der Mittelmächte uns im Kriege und nach dem Kriege die Ehre und Würde genommen haben. Alle internationalen Beziehungen sind duch die Schuldlüge und Verhetzung vergiftet. Und wenn sie jetzt noch, wie wir Deutsche seit Jahren drängen und nunmehr auch Einsichtige aus den Völkern unserer Feinde wie etwa Viktor Marguerite und seine Gesinnungsgenossen fordern, feierlich zurückgenommen würde — das wäre keine Heilung der eiternden Wunde. Denn die Schuldlüge, mit der man die Völker gegen uns zusammengetrieben hat, ist ja im Vertrage von Versailles und allen Abkommen, die ihm gefolgt sind, schon harte Geschichte geworden. Ausdrücklich-bewußt oder doch stillschweigend-

stimmungsmäßig ist alles Handeln der Westmächte mit uns bis heute von dem Schulddogma geleitet. Und selbst wenn man im Laufe des nächsten Jahrzehntes vieles vom Friedensvertrage, was auf dieser Lüge gebaut ist, abrisse und die Vergewaltigung unseres Vaterlandes zu einem Teile rückgängig machte — die moralische Zerstörung läßt sich nicht so bald ausgleichen. Wieviel Treu und Glauben in allen Verhältnissen ist dadurch erschüttert, daß die kämpfenden Völker die Wahrheit zur Dirne ihres nationalen Willens machten! Wann wird der Glaube an die strenge Majestät der Wahrheit in den Völkern nach dieser moralischen Katastrophe wiederkehren? Nur mit schmerzlicher Scham kann die Menschheit des „geistigen" Kampfes im letzten Kriege gedenken. Wir Deutsche können dabei nicht nur die Ankläger, sondern müssen auch mit den anderen Angeklagte sein. Ich mag nicht daran denken, wie die hochmütige, leichtfertige Unterschätzung des Gegners, in der auch ein gut Teil Entehrung lag, uns verblendet und ins Verderben geführt hat.

Wer das alles im Geiste immer wieder durchlebt, der ist offen für das tiefe Recht des Begehrens: „Nie wieder Krieg". Denn es scheint — und damit erst sprechen wir das Furchtbarste aus —, als habe der Krieg sich mit unabwendbarer Notwendigkeit zu seinen jetzigen entsetzlichen Mitteln und Formen gesteigert. Oder hätte es Sinn anzunehmen, daß die Menschheit plötzlich entartet wäre und daher alle Ritterlichkeit und Würde früherer Kriege hinter sich geworfen hätte? Einleuchtender erscheint doch vielen die Annahme einer notwendigen Entwicklung: wie die Kriege kraft der gleichen Entwicklungsrichtung, die unsere Wirtschaft gänzlich umgestaltet hat, immer mehr aus einem Kampfe der Männer zu einem Kampfe der Maschinen wurden, so mußten mit der Ausdehnung der Kämpfe zu Weltkriegen notwendig Presse, Propaganda, Verhetzung, Lüge in größtem Maßstabe zu Mitteln der Frontbildung werden. Das erkennen und aussprechen — heißt es nicht verkündigen, daß der Krieg

des Krieges Tod, das Gericht über sich selbst, selber der Zerstörer seiner Würde und seines Sinnes geworden ist? Was soll es demgegenüber — so sagt man uns —, wenn die ethische Theorie vom „gerechten Kriege", vom „Wesen" des wahrhaftigen Krieges handelt? Das mag zur Zeit Fichtes Sinn gehabt haben, heute ist zu spät und gänzlich abwegig. Wer vom Kriege als Ethiker zu reden hat, der rede vom **letzten** Kriege. Alles andere ist wirklich graue Theorie und in unserer Lage ein Spiel mit Worten und Begriffen. Will denn — so heißt es weiter — die Ethik des Protestantismus immer rückwärts gewandt sein und hinter der lebendigen Bewegung des Geistes dreinhinken? Die katholische Theologie hat ganz anders die Stunde erkannt. Sie blickt vorwärts, handelt vom Frieden und Völkerbund, derweil die evangelische Ethik ganz überwiegend sich noch heute um die Begründung des Krieges müht. In Genf tagt der Völkerbund, Deutschland und seine westlichen Gegner stehen in Verhandlungen über einen Sicherheitspakt, weite Kreise unserer Gebildeten erörtern Coudenhove-Kalergis „Pan-Europa", in Stockholm traten die Kirchen zusammen, auch um über die Regelung der internationalen Beziehungen im Geiste des Evangeliums zu beraten — wäre es da nicht an der Zeit für die Ethik, den neuen Geist begründen und dadurch stärken zu helfen? Kann es für sie, gleichviel was über „den" Krieg „an sich" und über manchen früheren Krieg Gutes zu sagen ist, heute eine andere Aufgabe geben, als über „**den**" Krieg, wie wir ihn in seinem Wesen erlebt haben, mit einem kaum der Begründung bedürftigen Nein zur Tagesordnung überzugehen und statt vom Kriege vielmehr vom Frieden zu reden?

Soweit die Einrede. Wir können ihr entgegnen zunächst mit dem alten Worte: Si vis pacem, para bellum, für unseren Fall verdeutscht: Wollt ihr würdig und wahrhaftig, ohne Illusion und Schwärmerei in ein Zeitalter übernationaler Verbände hineingehen, so ringt zuvor um Verständnis für das Recht und wirkliche Ethos des Zeitalters nationaler Kriege.

Ich weiß nicht, ob das nationale Zeitalter für Europa schon unwiederbringlich dahin ist, ob die Entwicklung eindeutig und endgültig den Weg des Völkerbundes oder gar Paneuropas weist. Aber gesetzt die Propheten und Gläubigen dieser Zukunftsbilder haben recht, so ist gerade dann als Bereitung auf die neue Zeit ein Verständnis für die alte, als Rüstung für die Friedensära eine Besinnung auf den ethischen Gehalt des Zeitalters nationaler Kriege zu fordern. Daran müßten die Gläubigen der neuen Ideale selber stärksten Anteil nehmen. Soll es, gleichviel in welcher Form, zum „edlen Frieden" kommen, zu einer Völkergemeinschaft, die nicht nur durch gemeinsame Ermüdung und Kraftlosigkeit, durch Wirtschafts- und Kapitalssolidarität oder durch Zwangsgewalt der Mächtigsten, sondern durch Geist und sittliche Macht zusammengehalten wird, dann müssen die bisher miteinander Kämpfenden sich zuvor über das Recht und die Würde ihrer nationalen Kämpfe und auf Grund dessen über die Verschuldung gegen die strengen Normen des gerechten Krieges verstehen können. Überall in der Welt hat man uns Deutsche wegen des „deutschen Staatsgedankens", wegen Bismarcks und Treitschkes als die brutalen und gewissenlosen Machtpolitiker verdächtigt. Wollen wir unsere Vergangenheit abschwören, Bismarck und Treitschke, das Preußentum und den „Militarismus" grundsätzlich und im Ganzen (nicht in Einzelheiten, wo wir sie gewiß nicht durchweg verteidigen können!) verleugnen und den deutschen Staatsgedanken preisgeben, aus dem alles Große unserer politischen Geschichte im 19. Jahrhundert geworden ist? Oder sollen wir, um des Friedens und der „Verständigung" willen, opportunistisch von alledem schweigen, die Vergangenheit Vergangenheit sein lassen und mit vorwärts gerichtetem Blicke das neue Haus der europäischen Völker bauen helfen? Beides ist so undeutsch wie nur möglich, beides geht uns wider das Gewissen. Beides würde bedeuten, daß die neue Bindung der Völker nicht aus der Wahrheit wäre. So wartet derjenigen unter uns, die in diesen Jahren auf internationalen

Tagungen, im Briefwechsel, als Schriftsteller zu dem Auslande reden und Fühlung suchen, eine gewaltige Geistesaufgabe. Es gilt nichts Geringeres, als den anderen das Verständnis für die Wahrheit und Würde des „deutschen Staatsgedankens" abzuringen. Der Anglo-Calvinismus, die Schweizer und Holländer müssen einsehen lernen, daß die deutsche Staatslehre und Bismarcks Politik in ihrer Weltlichkeit, ihrem Verzichte auf die demokratisch-christliche Ideologie des westlichen Reich-Gottes-Gedankens, in ihrer Offenheit und ihrem Realismus viel tiefer, viel wahrhaftiger, ja viel „christlicher" war, als die pazifistisch-christliche Ideologie der Angelsachsen, mit der man vor sich selbst und vor der Welt die rücksichtslose und ungereinigte Weltlichkeit der eigenen Politik, zweifellos oft genug naiv und gutgläubig, verhüllte. Gibt man uns Deutschen diese Ehre nicht, dann können wir nicht mit ganzer Freudigkeit ohne Abstumpfung oder Verletzung des Gewissens, mitbauen. Der praktische Sinn angelsächsischer Freunde möchte uns das, mit naiver pragmatistischer Richtung auf die konkrete Arbeit an der neuen Weltverfassung, als Grille ausreden: vergessen wir, was dahinten liegt und lassen uns nicht durch das zwiespältige Urteil über die Vergangenheit in der Zusammenarbeit des Heute für das morgen hindern! Aber da können wir Deutschen nicht mit. Es ist allezeit unsere Sache gewesen, die großen Lebensfragen vom Grunde aus durchzudenken und nie vor dem Ziele pragmatistisch abzubrechen. Das ist ein wichtiger Teil unserer Sendung, unseres Dienstes an den anderen. Wir schulden ihnen die Treue gegen uns selbst gerade hierin, wir schulden ihnen unsere Hartnäckigkeit in der Frage nach der Kriegsschuld, nach dem deutschen Staatsgedanken, nach Preußen und Bismarck, wir schulden ihnen das Drängen auf Klarheit und Wahrheit des Friedens. Wir würden uns gerade gegen sie verfehlen, wenn wir ihrem liebenswürdigen Rate, das Vergangene begraben sein zu lassen, folgten. Für den lutherischen Christen und Theologen hat das alles noch seine besondere Tiefe. Der deutsche Staats-

gedanke Rankes, Treitschkes, Bismarcks ist auf dem Boden der lutherischen Kirche gewachsen und bedeutet selber ohne Frage ein Stück Luthertum. So gehört das Ringen um das Verständnis der anderen für ihn wesentlich zu dem innerevangelischen Kampfe hinzu, den wir deutschen Lutheraner um den Reich-Gottes-Gedanken mit dem Anglo-Calvinismus führen müssen. Von da aus sollte man es verstehen und nicht verlästern, daß gerade lutherische Theologen heute in der vordersten Reihe des Kampfes für den deutschen Staatsgedanken stehen.

Wir wissen, daß das Verhältnis der Nationen, wie immer es sich gestalte, gesund nur dann werden kann, wenn nicht die katholische Staatslehre, nicht die anglo-calvinistische Reich-Gottes- und Völkerbundideologie, sondern das Beste der deutschen, auf lutherischem Boden erwachsenen Staatsphilosophie Gemeingut der Völker wird. Dazu gehört aber nicht zuletzt das Verständnis des Krieges, wie deutsche Ethik es erarbeitet hat. Es wäre höchst bedenklich für die Zukunft, wenn der neue Bau des Völkerlebens wesentlich von den grundsätzlichen Pazifisten aller Völker, von den Quäkern und ihren Freunden, getragen würde. Die „Nationalen" müssen das tun, was zu geschehen hat. Nur so ist Gewähr, daß Wahrhaftigkeit in der Erkenntnis des Wirklichen und Nüchternheit herrschen statt der Illusion und Schwärmerei. Zur Wahrhaftigkeit gehört auch, daß man den etwaigen Übergang zu übernationalen Organisationen und die Verbannung der Kriege innerhalb ihrer nicht als einen großen sittlichen Fortschritt, wohl gar auf das irdische Reich Gottes hin, feiere. Wir werden wohl alle, wie die Dinge heute liegen, für den Frieden und gegen den Krieg in Europa zu wirken haben. Aber es kommt darauf an, mit welchem Vorzeichen man gegen den Krieg kämpft. Das ist nicht eine belanglose Privatsache jedes Einzelnen, auf die nichts ankommt, wenn man sich nur in der praktischen Arbeit zusammenfindet, sondern daran hängt die Wahrhaftigkeit unseres Handelns.

Der grundsätzliche Pazifismus verlangt von uns die Verurteilung des nationalen Zeitalters, die Ächtung seiner Heldenverehrung, seiner Kampfespoesie und -musik, den Verzicht auf die Freude an unserer kriegerischen Geschichte. Der Pazifismus will nicht nur Antwort auf die praktische Frage sein: „Was hat jetzt, nach diesem Weltkriege, in dem blutenden und geschwächten Europa zu geschehen?", sondern er ist Geschichtsphilosophie, Weltanschauung. Ihn als solche zu bekämpfen und zu entwurzeln ist gerade zu Beginn einer vielleicht langen Friedensära dringend nötig. Nur der führt den Krieg recht, der ihn führt mit dem Ja zum Frieden im Herzen. Aber auch nur der tritt in eine Zeit des Völkerfriedens wahrhaftig ein, der das Ja zum Kriege im Herzen trägt. Wir würden unser Vaterland verraten an eine neue mögliche Weltordnung, wenn wir in sie nicht einträten mit dem nationalen Verantwortungsbewußtsein, das unsere Väter und Großväter zu nationalen Kriegen gedrungen hat. Und wir würden auch eine etwaige neue Völkerordnung schon jetzt heimlich verraten, wenn wir ihr pazifistisch, mit dem „Nie wieder Krieg!" im Herzen und auf den Lippen, dienten und nicht mit der Bereitschaft, sie ebenso kämpfend zu verteidigen, wie wir das Vaterland verteidigt haben. So ist gerade für den, der das Ende des nationalen Zeitalters und das Greisenalter Europas nahe glaubt, die Besinnung auf das Recht des nationalen Krieges von größter Wichtigkeit. Wir wollen nicht, daß moralistische Schulmeister die Geschichte in Gedanken rückwärts revidieren und uns die kriegerische Geschichte und die Heldenzeiten unseres Volkes fragwürdig und klein machen. Wir wollen nicht, daß unser Geschlecht mit Illusionen jauchzend in die neue Zeit gehe und sich die Härte der lebendigen Geschichte verhülle, die nie auf der Welt weichen wird, auf die man auch im Zeitalter des Völkerbundes von innen und außen gefaßt sein muß.

So, nur so sind unsere folgenden Sätze gemeint. Daß wir ausgerechnet in der jetzigen Lage Deutschlands und der

europäischen Völker noch einmal vom Kriege reden, darf also nicht mißverstanden werden als Stellungnahme zu den Tagesfragen der europäisch-amerikanischen Politik — als sagten wir damit ein Nein zum Eintritt in den Völkerbund, zum Versuche eines Sicherheitspaktes usw. und spielten in der Form theoretischer Erörterungen über den Krieg als solchen mit dem Gedanken des deutschen Freiheitskrieges. Mit alledem haben wir es überhaupt nicht zu tun. Wir lehnen eine Entscheidung jener konkreten Fragen der auswärtigen deutschen Politik, mit denen unsere Staatsmänner jetzt ringen, als nicht unseres Amtes ab. Wer unsere Besinnung auf das ethische Recht des Krieges als Freibrief für das Klirren mit Waffen, für jugendliches Spielen mit dem kommenden Rache- und Freiheitskriege benutzt, der mißbraucht sie. Sie ist gewiß nicht rein theoretisch, sondern sehr aktuell gemeint, aktuell aber nur in dem oben dargelegten Sinne. —

Ehe wir zur Sache kommen, fällt uns noch eine Einrede ins Wort, die nicht auf irgend etwas Einzelnes geht, ja die garnicht abwartet, *welchen* ethischen Weg wir zeigen werden, sondern im Voraus dem *ganzen Unternehmen, einen ethischen Weg zu zeigen*, gilt. Sucht Ethik nach Erkenntnis des Willens Gottes, um ein Handeln mit gutem Gewissen zu begründen, so hält man uns heute entgegen: „Der Mensch soll *kein* ‚gutes Gewissen' haben weder im Krieg noch im Frieden." [1]) Jede ethische Theorie sei zuletzt doch nur ein Versuch der Selbstrechtfertigung des Menschen. Ethik dürfe niemals ein System des Lebens darstellen, sondern nur auf seine Begrenzung hinweisen, auf Gott, der uns als lebendige Frage immer neu begegnet. Damit seien direkte ethische Aus-

---

[1]) K. Barth, Römerbrief, 2. Aufl., S. 457. In dem nämlichen Sinne lehnte auf der Lauensteiner Tagung W. Loew die ethische Erörterung der Kriegsfrage mit dem Ziele, normative Erkenntnis zu gewinnen, von vornherein ab. Pazifismus und national gerichtete Ethik sind einfach als „Standpunkte" in der gleichen Verdammnis. Vergl. den Verhandlungsbericht in der Akad. soz. Monatsschrift IX, 1925, S. 50.

sagen und Formeln, also eine „christliche Ethik“ überhaupt ausgeschlossen. „Wir müssen grundsätzlich auf jede Ideologie verzichten und gehorsam sein, d. h. in der jeweiligen konkreten Situation im Aufblick auf Gott die Entscheidung fällen.“ Gott kann im nächsten Augenblicke unseren Weg durchkreuzen und uns herumwerfen. Er allein rechtfertigt uns, nicht wir selbst.

Diese Einrede betrifft, wie man erkennt, nicht nur den Versuch einer *politischen* Ethik, sondern *alle* und *jede* „christliche Ethik“. So gehört unser Widerspruch an sich in größere Zusammenhänge als diese Schrift zu geben erlaubt. Immerhin sind einige Andeutungen notwendig. Denn die Stimmung der Einrede geht weithin durch unsere Jugend. Nirgend fast sind die Wirkungen der jüngsten Theologie so bedenklich wie in der Ethik.

Dabei vertritt diese Theologie gerade auch als Wort zur Ethik gewiß ein Wahrheitsmoment. Es geht ihr um die souveräne Freiheit und Erhabenheit Gottes über allem unserem sittlichen Erkennen und Handeln, um die Distanz zwischen Gott und der Geschichte, um seine uns immer wieder überraschende, uns in unserer wohlbegründeten ethischen Überzeugung und Haltung in Frage stellende Lebendigkeit, die es uns durchaus verwehrt, eine menschliche oder christliche Ethik und Gottes Wirken je zu verwechseln. Dieses Anliegen ist sicher gut und jederzeit wichtig. Auch wir wollen es, ohne die Formeln der „dialektischen Theologie“, auf diesen Blättern nachdrücklich zur Geltung bringen. Insbesondere der vorletzte Absatz dieser Schrift mag zeigen, wie auch wir den Abstand zwischen Gottes Geheimnis und unserem Handeln wahren. Aber auch sonst stellen wir die Lebendigkeit göttlichen Führens, die immer wieder ganz konkretes Entscheiden verlangt, die Verhülltheit seines Willens, den Charakter des geschichtlichen Handelns als demütigen, der göttlichen Antwort nicht gewissen Wagens und Fragens überall in Rechnung. Ein „System des Lebens“ kennen auch wir nicht.

Auf der anderen Seite aber ist die Ungewißheit der sitt-

lichen Erkenntnis doch nur ein Moment unseres Lebens, nicht das Ganze. Man darf von ihm reden nur, nachdem zuvor von den großen, klaren Linien des Wirkens Gottes an uns gehandelt ist. Gilt es nicht mehr, daß Gott uns seinen Willen kundtut? Gibt es kein Handeln im Zusammenhange, als Linie geschichtlichen Wollens und Wirkens, sondern nur noch den — das Bild sei erlaubt! — punktuellen Gehorsam in der isoliert gedachten, jeweiligen konkreten Lage? Erscheint Gott nur darin, daß er uns auf allen unseren Wegen immer wieder aufstört und Teleologie wie Zusammenhang des Handelns zerschlägt, oder nicht auch gerade darin, daß er Planen und Bauen im Zusammenhange befiehlt, Ausblicke und Gesetze zeigt? So gewiß das letztere die Wahrheit ist, so gewiß gibt es eine Ethik der Ehe, des sozialen Lebens, der Politik. Gewiß ist sie nie abgeschlossen, sie hat auf das lebendige Führen Gottes durch die Geschichte zu horchen, sie gewinnt neue Erkenntnisse — aber eben im Bewußtsein dieser Unfertigkeit und Zeitgebundenheit ist sie nun doch als Ethik „gerechtfertigt."

Mir scheint, der dialektische Angriff auf die „christliche Ethik" bedeutet im Grunde nichts anderes, als daß man die ethische Verwirrung und Ratlosigkeit unserer Übergangszeit absolut setzt als die normale Lage des Menschen gegenüber dem Willen Gottes. Die gegenwärtige Verlegenheit der ethischen Erkenntnis möchten manche offenbar zu dem gottgewollten Chaos verklären, über dem der schöpferische Geist schwebt. Aus der Not unserer kritischen, um die sittlichen Grundlagen erst ringenden Jahre wird eine Tugend gemacht. Klare ethische Normen und der ihnen sich beugende Gehorsam werden als „Standpunkt" geradezu verdächtig. Tut aber eine so zeitgemäße Lehre ihrer Zeit wirklich einen Dienst?

Vielleicht lassen viele sich durch den reformatorischen Schein jener Einrede bestechen. Aber er ist nicht mehr als Schein. Mit dem reformatorischen Grund-Satze von der Rechtfertigung hat die Ablehnung einer direkten und konkreten

christlichen Ethik nicht das Mindeste zu schaffen. Es geht hier garnicht um die Frage, ob der Mensch sich selbst rechtfertigen wolle oder ob er auf Gott warte; sondern darum, ob Gott ihm bleibende ethische Normen, beharrende Aufgaben, im Zusammenhange zu verwirklichende Formen und Gestalten zeige oder nur dem Augenblicke geltende, einander immer wieder aufhebende Erkenntnisse schenke. Wenn wir uns zu Ersterem bekennen, so werden damit die irdischen Dienste und Formen, in die Gott uns weist, keineswegs absolut gesetzt, weder der Beruf, noch die Familie, noch das Vaterland. Wir ergreifen unsere Bindung an sie ja als Gottes Willen. Darin liegt beides: der ganze Ernst unserer Bindung, aber auch die Freiheit von jedem irdischen Gute, Werke und Ziele.[1]) Gott kann aus Beruf und Familie hinwegführen, er weist uns über das Vaterland hinaus und läßt uns auch an Völkern und Staaten das Mal der Vergänglichkeit spüren. Aber von diesen Grenzen unserer Bindung rede nur der, der sich wahrhaft gebunden weiß. Man darf das zweite Wort erst dann sprechen, wenn das erste nachdrücklich gesagt ist. Die ethischen Gedanken der dialektischen Theologie wollen das zweite Wort vor dem ersten sagen. Mag das für manche ein heilsames Korrektiv wider gottvergessenes Absolutsetzen von Nation und Staat bedeutet haben — seinen Dienst hat es dann längst und mehr als genug getan.[2]) Der Ruf einer ratlosen Zeit nach klaren, am Evangelium gebildeten Normen für das politische Leben ist so dringend, daß der dialektische Verzicht auf eine Ethik von niemandem, der die Lage kennt, mehr verantwortet werden kann.

---

[1]) Vergl. oben S. 57 f.

[2]) Die Gefahr, menschliche Wünsche und Wichtigkeiten, begrenzte Maßstäbe und Wertungen als Gottes Willen auszugeben, besteht natürlich immer. Ob eine Ethik, also z. B. auch unsere Schrift, dieser Versuchung erlegen ist, das muß ihr Inhalt bei ernster Prüfung ergeben. Nicht ein allgemeines Veto für jede Begründung eines ethischen „Standpunktes" bannt die Gefahr, sondern nur das konkrete Ringen mit den großen Fragen selber. —

II.

Die Bejahung der nationalen Staatsbildungen in der lebendigen Geschichte schließt notwendig das Ja zum Kriege ein.

In dieser These sind zwei Voraussetzungen gemacht. Einmal: daß nach Gottes Schöpferordnung „Nationen", die sich im Staate als solche erfassen, die eigentlichen Träger des geschichtlichen Lebens sind. Uns Deutschen hat L. von Ranke das unvergeßlich eingeprägt. Damit verschreiben wir uns nicht kritiklos der Übersteigerung des nationalen Gedankens, wie wir sie in der politischen Geschichte des 19. Jahrhunderts beobachten. Dieser „Nationalismus" unterscheidet sich von dem ethisch begründeten nationalen Gedanken vor allem dadurch, daß dort die eigene Nation und der eigene Staat absolut gesetzt werden;[1] daß vergessen ist, wie alle Macht Verantwortung gegenüber dem Gesamtleben der Menschheit bedeutet; daß nur die Antithetik, nicht auch die Synthetik der lebendigen Geschichte gesehen wird, daher die Völkerbeziehungen nur als Konkurrenz, im besten Falle wohlberechneter Zweckverband, nicht auch als Gemeinschaft erfaßt werden. Die wahre nationale Idee hat mit dieser Verzerrung nichts zu tun. Vielmehr ist der sittliche Gehalt des nationalen Staatsgedankens so hoch,[2] daß es ein Frevel an der Menschheit wäre, ihn ohne Kämpfe einem kommenden Weltreiche aufzuopfern. Das Menschheitsleben empfängt seinen Reichtum durch den Austausch und das Ringen nationaler Lebensgestalten. Daran ist festzuhalten, auch wenn man die Fortbewegung der Geschichte in unserer Epoche zu immer weiter greifender Arbeitsgemeinschaft der Völker erkennt und bejaht.

Die **zweite** Voraussetzung, die unsere obige These macht, ist die Erkenntnis der Lebendigkeit der Geschichte, die den

---

[1] Vergl. hierzu E. Hirsch, Die Liebe zum Vaterlande. Langensalza, 1924, bes. S. 18ff.

[2] Hirsch, a. a. O., S. 10ff.

Konflikt mehrerer Staatswillen immer wieder erzeugt.[1] Die lebendige Geschichte läßt die Wege sich kreuzen.

Jedes in der Geschichte mithandelnde Volk trägt Verantwortung für das Gesamtleben der Menschheit. Dieser Verantwortung leben die Völker in ihrem Miteinander und unmittelbaren Füreinander, aber auch in ihrem Gegeneinander. Das erste haben wir, im Ringen mit dem pazifistischen Unverständnis für das Ethos des Gegeneinander, vielleicht zu wenig betont. Es gibt eine direkte Verantwortung für die anderen Völker — das darf eine nationale Staatslehre niemals verschweigen. Die Kulturvölker sind für die „primitiven" Völker Afrikas, des indischen Archipels usw. verantwortlich. Kolonialpolitik, die nichts von dieser Verantwortung weiß, ist vom Teufel. Aber auch die mündigen Völker sind durch die Pflicht des Füreinander von Gott zusammengebunden. Darauf weist der Gang der Geschichte uns nachdrücklicher hin als noch das Geschlecht Bismarcks. Daß wir Glieder an einem Leibe sind, das prägen die einfachen Tatsachen der sich entwickelnden Weltwirtschaft auch dem ethischen Skeptiker ein. Die Welt ist uns kleiner geworden, und der Zusammenhang auch mit den Fernsten enger.

Indessen, dieses Füreinander wird nun immer wieder begrenzt und abgelöst von einem Gegeneinander — in dieser Verschlingung gegensätzlicher Beziehungen entsteht der Rhythmus des Völkerlebens. Das Gegeneinander hat seine sittliche Würde darin, daß es zuletzt auch aus dem Willen zum Füreinander stammt, obgleich es dem unmittelbaren Füreinander ganz zuwider scheint.

Jedes Volk schuldet sich selber der Menschheit. Was es werden kann, zu werden, sein Leben und seine Freiheit zu wahren, seine Sendung, auf welchem Gebiete auch ihr Schwerpunkt liege, zu erfüllen und daran alles zu setzen — das ist Pflicht gegenüber dem Lebensganzen der Menschheitsgeschichte.

---

[1] Vergl. oben S. 40 und „Religiöser Sozialismus" S. 62f.

„Jeder Staat hüte sich und wehre sich bis auf den letzten Blutstropfen, denn er weiß nicht, was an seine Erhaltung geknüpft sein kann.“ So ist die Verantwortung eines Volkes auch dann, wenn sie zunächst zu einem Gegeneinander führt, mittelbar als ein Füreinander zu verstehen. —

Sind diese Voraussetzungen zugestanden, so ist nun doch erst zu begründen, daß die Konflikte, in die Völker bei dem Gehorsam gegen den erkannten Beruf (s. oben S. 39 ff.) geführt werden, nicht anders als durch kriegerische Entscheidung zu lösen sind. Selbstverständlich können viele Konflikte durch Ausgleich, durch Politik der Verständigung und des „Opfers“ von beiden Seiten überwunden werden. Aber es erzeugen sich Gegensätze, bei denen die miteinanderringenden Willen sich einfach ausschließen und nicht Ausgleich, sondern nur Entscheidung möglich ist. Das gilt z. B. überall, wo die Führung der Vorherrschaft in Frage steht; wo es darum geht, wer von zwei Konkurrierenden die Geschichte machen soll (so stand die Frage 1866 zwischen Österreich und Preußen: der Dualismus wurde unhaltbar, die Ziele für die Nation und ihre Staatlichkeit schlossen sich aus — hier herrschte ein einfaches Entweder-Oder, und es war eine Tat sittlichen Ernstes, daß Bismarck das Entweder-Oder sich unerbittlich klar machte, wo die meisten anderen es sich bequem verhüllten, und daß er das Heraufführen der Entscheidung als strenge Pflicht erkannte). Oder man denke an den Fall, daß ein bisher geschichtlich-unbewußt lebendes Volk sich als Nation, als berufen, einen Staat zu bilden, erfaßt. Es kann auf diesem Wege keinen Schritt tun, ohne in das geschichtliche Recht anderer einzubrechen. Eine Verständigung darüber, ob das neu sich meldende Volk das „Recht“ auf Staatlichkeit und geschichtliches Handeln hat, wird zwischen den Beteiligten nur selten zustandekommen. Wo ist denn ein für beide Teile erkennbarer objektiver Maßstab der Beurteilung gegeben? Hat eine Minorität das Recht, sich als Nation einzuführen? Was gehört dazu, um die Rechte eines

selbständigen Volkes beanspruchen zu können? Man kann gewiß versuchen, auf das alles allgemeine Antworten zu finden und diese Regeln in vierzehn oder mehr Punkten eines internationalen Naturrechts niederzulegen. Aber in der lebendigen Geschichte selber werden solche Grundsätze bei großen Fragen ohnmächtig, ja lächerlich sein. Denn im Konkreten ist hier jede Erkenntnis nur als Bekenntnis möglich, d. h. als wagende Tat des Entschlusses. Ein Volk kann sein Recht auf einen Staat den anderen zuletzt nicht mit Gründen beweisen; in dem geschichtlichen Anspruch sind irrationale Faktoren wie das Lebensgefühl, das Kraftbewußtsein, das ahnungsvolle Selbstvertrauen, die geniale Sicht eines Führers von entscheidender Bedeutung.

In solchen Fällen kann die Entscheidung also nicht durch den Richterspruch eines menschlichen Gerichtshofes erreicht werden (wie segensreich und bedeutsam ein solcher auch in vielen Fragen des Völkerlebens wirken kann!). Denn der wahre geschichtliche Beruf der etwa um die Führung Ringenden ist für Dritte auch bei dem besten Willen zur „Gerechtigkeit" nicht feststellbar. Die beteiligten Völker selber wissen ja um ihn nicht anders als in freier Entscheidung, in der Form wagender Tat. Freiheit muß das Element der großen geschichtlichen Entscheidungen eines Volkes über seinen Weg bleiben. Gewiß kann die Freiheit schändlich mißbraucht werden. Eine Sicherung dagegen können wir niemals schaffen; und wir dürfen es auch nicht: denn mit der verantwortungslosen Willkür und Brutalität würden wir zugleich den an Gott gebundenen Verantwortungsernst treffen, der eben als Gehorsam gegen Gott einem menschlichen Urteil sich zuletzt nicht beugen kann. Die durchgeführte und zwangsmäßige „Rationalisierung" des Völkerlebens, wie der Pazifismus sie erstrebt, wäre ein Vergehen wider den Ernst der Geschichte. Damit ist die Notwendigkeit des Krieges begründet. Krieg bedeutet, daß Nationen die Entscheidung eines unausweichlichen Konfliktes durch Einsatz der gesamten Volkskraft herbeizuführen suchen.

Sinn hat dieser Weg, weil weithin der Einsatz im Kriege die Probe auf die Tüchtigkeit der Völker zum geschichtlichen Leben ist. Wir werden freilich weiter unten (s. Abschnitt IX) auf die nahen Grenzen dieser im Kriege sich vollziehenden immanenten Gerechtigkeit der Geschichte hinweisen müssen. Aber auch dann bleibt bestehen, daß ein anderer Ausweg gerade für gewissenhafte Betrachtung der Geschichte nicht in Frage kommt. Mag man über die Gerechtigkeit der Kriegsausgänge denken wie man will —, ein Volk darf nicht anders als in den großen Fragen seiner Geschichte für die erkannte Pflicht alles einsetzen. In den großen Fragen; nicht jeder Konflikt geht an Leben und Freiheit, Ehre und Beruf. Aber wo dieses in Frage steht, da muß ernstes geschichtliches Verantwortungsbewußtsein einen Ausgleich unter Umständen als Lüge, den kampflosen Verzicht als Ungehorsam beurteilen.

III.

Der Zusammenstoß zweier Staatswillen braucht nicht aus dem die Geschichte durchwaltenden Bösen zu stammen. Er ist vielmehr nur der Sonderfall eines umfassenden Gesetzes, das alles geschichtliche Leben bestimmt. Entsprechend ist auch der Krieg als Vergewaltigung keine völlig einsame Erscheinung.

Geschichtliches Leben vollzieht sich überall als Ringen von Möglichkeiten, als Kampf der Gedanken, durch Widerstreit der Willen hindurch.[1]) Nicht erst die Herrschaft des Bösen in der Menschheit, sondern schon das Grundgesetz der geschichtlichen Bewegung schafft die Gegensätze. Die jeweilige Form, die Entscheidung zu suchen, ist zunächst durch das Lebensgebiet, auf dem der Konflikt eintritt, bedingt. Geistige Überzeugungen sucht man geistig zu überwinden. Hier kann die Geschichte auch warten. Nicht so, wenn Willen mit sich ausschließenden Zielen je eine von den Möglichkeiten der noch offenen Zukunft gleichzeitig zur Wirklichkeit zu bringen

[1]) Vergl. auch R. Seeberg, Christliche Dogmatik I, 1924, S. 512f.

suchen. Da bedarf es einer Regelung, die an die Stelle des Willenswiderstreites die Willenseinheit setzt. Denn es kann nur eins geschehen. Der Weg zur Willenseinheit ist entweder innere Überführung des eines Willens oder Ausgleich durch Begrenzung. Aber beides kann versagen, nicht nur wenn der gute mit dem bösen Willen zu kämpfen hat, sondern auch im Widerstreite berechtigter Zielsetzungen. Dann muß ein Wille mit dem anderen um die Entscheidung durch äußere Entmächtigung oder Vergewaltigung ringen.

Daher sichert der Staat die Einheit und Ordnung des Volkslebens durch die Drohung mit dem Zwange und durch den vergewaltigenden Zwang selber. Daneben sind Machtkämpfe schon innerhalb eines Volkes unvermeidlich, wo rechtliche Ordnung die lebendige Entwicklung und die in ihr sich erzeugenden Konflikte nicht völlig aufzunehmen und zu binden imstande ist. Wirtschaftliche Gegensätze werden vielfach durch Verständigung oder durch die lösende Tat des „Fürsten" (d. h. einer von den Interessengruppen unabhängigen, dem Ganzen dienenden Regierung) ihren Ausgleich finden. Aber der Widerstreit kann so hart werden, daß der Machtkampf des Streiks oder der Aussperrung entscheiden muß. Entsprechendes gilt von den großen politischen Gegensätzen innerhalb eines Landes. Werden sie in der Regel durch den lebendigen Austausch der Volksgenossen (Parlament) zum Ausgleich in gemeinsamer Willensbildung gebracht, so kann doch auch hier in besonderen Stunden einer Volksgeschichte das Ringen die Schranken des Wahl- und Parlaments-Kampfes sprengen und zum Machtkampfe im engeren Sinne werden, bis hin zur Revolution. Der Übergang von geistigen zu äußeren Machtmitteln ist hier überall ein fließender; in Wirklichkeit durchdringen beide sich stets in der verschiedensten Art („Geld und Geist"; der mehrfache Sinn von „Vermögen"). Auch zu geistigen Leistungen bedarf es der Kraft im körperlichen Sinne. Umgekehrt sind im ausgesprochenen Machtkampfe immer noch Geist und Wille von entscheidender Bedeutung.

So ist der Krieg keine Anomalie im geschichtlichen Leben, sondern hat nähere und weitere Entsprechungen genug. Der Machtkampf ist in seiner Art von nicht geringerer Würde als das „nur geistige" Ringen. Beide Kampfesarten haben, wie oben angedeutet, einen durchaus verschiedenen „Ort" und Sinn innerhalb der Geschichte. Die Würde des Machtkampfes beruht darin, daß er für die Sphäre politischen Lebens in bestimmter Lage sachgemäß ist. Unwürdig wäre er z. B., wenn er rein geistige Streitfragen entscheiden wollte. Aber die Welt des Staates ist die Sphäre machtvoller Gestaltung der Geschichte. Das bestimmt die Art der letzten Entscheidungen auf diesem Gebiete. Macht ist nichts Verächtliches oder Unwürdiges — wo gäbe es übrigens echte Macht ohne innerlich werbende Gewalt, ohne hinreißenden Gedanken, ohne ernste Zucht und Strenge? So ist auch der Machtkampf als solcher weder unwürdig noch verächtlich.

IV.

Die sittliche Pflicht zum Kriege kann nicht im Namen der Liebe und des Opfergeistes bestritten werden.

Schon von dem **Einzelnen** fordert Jesus nicht blindes Preisgeben, sondern die innere Freiheit von der Leidenschaft der Vergeltung, die Überlegenheit über das Gesetz von Stoß und Gegenstoß, von Aktion und Reaktion. Die „Reaktion", wie Jesus sie will, ist etwas völlig anderes als das, was uns hier von Natur geläufig und unter den Menschen üblich ist (Matth. 5, 38—41), nicht das zwangsläufige Heimzahlen mit gleicher Münze, sondern die großartige Freiheit, dieses elende Gesetz königlich zu durchbrechen und aus dem Eigenen heraus überlegen zu handeln. Diese Freiheit vom Drange der natürlichen Reaktion wird sich vielfach in solchen erstaunlichen Handlungen äußern, wie Jesus sie zur Erläuterung der von ihm geforderten Haltung nennt: im Sich-nehmen-lassen, im Preisgeben, in betonter Wehrlosigkeit, im Über-

bieten des Angreifers durch völligen Verzicht auf den „Kampf ums Recht". Aber es hieße aus der Freiheit Jesu, wie er sie übt und schenkt, ein armseliges Gesetz machen, wenn man einen anderen Weg des Gehorsams als die genannten Akte der Wehrlosigkeit und Preisgabe nicht anerkennte. Das heißt nicht, wie unsere Jugend heute so oft denkt, die Bergpredigt ernst nehmen, sondern umgekehrt: sie sich leicht machen. Es ist nicht echter Radikalismus des Gehorsams gegen Jesus, sondern ein ihm fremder Legalismus. Es ist nicht Jesus, sondern Tolstoj. Jene innere Freiheit, die Jesus Matth. 5, 38 ff. beschreibt, kann sich durch Preisgeben demonstrieren, sie kann sich aber auch mitten im Behaupten bewähren. Die innere Haltung in dem Sich-selbst-behaupten, in dem Kampfe ums Recht usw. wird dann eine ganz andere sein als bei dem Menschen, der von Jesus nichts weiß. Selbstbehauptung, Interessenkämpfe, Standeskämpfe, die nicht durch das Feuer jener Bergpredigtworte vom Hingeben des Rockes und Mantels hindurchgegangen und in ihm geläutert sind, sind ohne Recht und Würde im strengen Sinne. Luther sagte den Bauern 1525 (Ermahnung zum Frieden), sie hätten als Christen nicht das Recht, sich der Ausbeutung durch die Herren handelnd zu widersetzen; „christliches Recht" heiße dulden, das Kreuz tragen, Gottes harren. In dieser Form, als Verwehren aller Selbstbehauptung, alles Rechtskampfes und Standesringens um Freiheit und Aufstieg, sind Luthers Worte einem gesetzlichen Mißverstehen der Bergpredigt entsprungen; wir jedenfalls, die über die patriarchalische Lebensform in Staat, Wirtschaft, sozialem Leben hinausgeführt sind, müssen jene Weisung als unmögliche Bindung des geschichtlichen Lebens empfinden. Aber sie haben dennoch einen bleibenden tiefen Sinn: sie weisen den um sein Recht Kämpfenden in das Feuer der Bergpredigt. Sie fragen, ob die Selbstbehauptung, die wir pflichtmäßig zu üben meinen, ob der Kampf, den wir kämpfen, etwas anderes ist als blinde Gier, selbstischer Besitzgeist, roher Verdrängungswille; ob alles Kämpfen eingeordnet ist

in die letzte Verantwortung, mit dem eigenen Leben und Vermögen zu dienen, ob es rings eingeschlossen ist von dem Willen zur Gerechtigkeit und Wahrheit. Von hier aus gewinnt man den Maßstab, um gerechtes Standesringen von verzerrtem Klassenkampfe zu unterscheiden: aller echte Kampf um Leben, Freiheit, Recht, Macht meint zuletzt jene Gliedschaft am Ganzen, in der man nach dem Maße der eigenen Gabe und Kraft Verantwortung tragen, mitgestalten, in Freiheit dienen kann.

Diese Haltung, die Kampf und Kampf, Selbstbehauptung und Selbstbehauptung unterscheidet, ist zunächst ein rein Innerliches. Aber sie sucht sich gerne greifbaren Ausdruck, und sie bedarf seiner auch, um nicht in ihrer bloßen „Innerlichkeit" zur Lüge zu werden, zur Redensart, mit der man rücksichtslosen Kampf rechtfertigt und verklärt. Gerade wer pflichtmäßig sich selber, sein Recht oder ein Anvertrautes gegen Bedrohung und Bestreitung zu behaupten hat, wird mitten im Kampfe um Recht und Leben nach einem Tatausdrucke jener inneren Freiheit suchen, der seinen Kampf deutlich für sich selber und für andere von der blinden Gier, vom selbstischen Besitzgeiste, von dem ungereinigten Verdrängungswillen unterscheidet. Daher gehört in den Kampf ums Recht ein Akt des Verzichtes hinein (wo und wie im Einzelnen, das ist Sache der Freiheit und des Gewissens) — so erst empfängt der Kampf Würde und Weihe des Gehorsams. Von hier aus verstehen wir die Forderung, daß auch in der Politik Akte der Großmut und des Verzichtes ihre Stelle haben, nicht etwa nur aus realpolitischer Berechnung auf weite Sicht (wie die Bismarckische „Schonung" Österreichs beim Frieden von Nikolsburg 1866), sondern vor allem, um in einer Welt der rohen Machtgier und der Räuberinstinkte für den sachlichen Ernst, für die Pflichtmäßigkeit des eigenen Kampfes zu zeugen. Das adelt den Gegensatz und hebt ihn aus den Niederungen roher Willkür in die Sphäre des Berufsernstes der Völker, der Verantwortung vor dem Herrn der Geschichte. So kann

mitten im Kampfe das Verhältnis der Gegner ein ritterliches bleiben. Das ist das Stück Wahrheit in der von Fr. W. Förster empfohlenen „Politik des Opfers".[1] Nur daß sie keinen Gegensatz zur Politik der Selbstbehauptung darstellt, sondern mit dieser in ihrem ernsten Sinne gerade zusammengehört.

Aber heißt das, mit dem Evangelium ganzen Ernst machen, wenn wir in dieser Weise das Opfer, den Verzicht der *Selbstbehauptung einordnen*? Fordert nicht das Evangelium die Bereitschaft zum *totalen* Opfer, das nicht mehr der Selbstbehauptung eingeordnet werden kann, sondern ihr Gegenteil, ihre Aufhebung ist — so gewiß es in einer höheren Wirklichkeit, nicht in unserem geschichtlichen Dasein, Gewinn des Lebens bedeutet? Bei der Antwort auf diese ernste Einrede gehen wir wiederum von dem Einzelnen aus. Nichts hat die Verständigung über die Fragen des politischen Ethos mehr gehindert als der törichte Gedanke, daß Individualethik und Ethik des Staatshandelns zwei unvergleichbare Gebiete beträfen und daher auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen wären. Was daran Wahrheit ist, wird im Verlaufe unserer Erörterungen noch zur Geltung kommen. Aber zuvor müssen

---

[1] Fr. W. Foerster, Weltpolitik und Weltgewissen, 1919, S. 48: „Es ist gewiß nötig, im Leben auch zu verneinen, zu widerstehen und zu versagen. Aber alles kommt darauf an, daß dies nicht nur aus tierischer Selbstverteidigung, sondern wirklich im Namen und im Geiste von etwas Höherem geschehe und daß ich dies höhere Motiv auch dem andern überzeugend nahebringe. Darum muß ich bei Interessenkonflikten, auch dort wo ich im Rechte bin, durchaus irgend ein aufrichtiges Opfer bringen, mir irgend einen wirklichen Akt der Entselbstung abringen, damit nicht die bloße tierische Tatze des persönlichen Besitzwillens bei mir zum Vorschein komme und demgemäß nichts als die gleichen Triebe auf der Gegenseite wecke. Ein Akt ehrlicher Güte ist notwendig, um zu verhindern, daß die Herstellung und Sicherung des Rechtes von lauter häßlichen Empfindungen begleitet sei, die im Grunde trotz alles Redens vom Rechte doch nur aus der Welt der harten Gier stammen und die darum auch bei anderer Gelegenheit selber in rechtlosen Akten zum Ausbruch kommen. Man ist nie so in Gefahr, von Gott abzufallen, als wenn man das eigene Recht sucht."

wir aufs stärkste betonen, daß das Problem der Selbstbehauptung nicht erst in der Politik, sondern schon im Einzelleben sich erhebt. Schon hier stößt das gesetzliche Verständnis der Bergpredigt auf die nahen Grenzen seiner praktischen Durchführbarkeit, Grenzen, die nicht etwa die Schwäche der menschlichen Natur oder die Sünde zieht, sondern gerade das von Jesus erzogene lebendige Gewissen, das nach dem Dienste fragt, der uns aufgetragen ist. Der Beruf zum Lebensdienste schließt die Selbstbehauptung für diesen Dienst ein. Die Pflicht zum Opfer setzt die Selbstbehauptung für dieses Opfer voraus. Wer geben soll, muß haben. Und wer sich selber geben soll, der muß seine Freiheit wahren. Diese einfachsten Zusammenhänge übersieht der theoretische Schein-Radikalismus der von Tolstoj beeinflußten Jugend gern. Wie wäre es anders möglich, da doch Tolstoj nie gewußt hat, was Opfer im Sinne Jesu bedeutet: nicht ein Sich-nehmen-lassen, passives Verzichten und Preisgeben, sondern höchste männliche konkrete Tat des Starken. Alles Opfer setzt Macht voraus, Freiheit, „Vermögen". Sich-nehmen-lassen ist nicht opfern. Opfern heißt: das Eigene oder sich selber bewußt und frei für die klare Pflicht einsetzen. Niemand hat das Recht, Leben, Ehre, Freiheit, „Vermögen" sich von dem Bedroher nehmen zu lassen (es handle sich denn um den oben besprochenen sinnvollen Akt des Verzichtes!), sondern er hat die Pflicht, darum zu kämpfen, denn das alles sind Mittel und Voraussetzungen seines Lebensdienstes. Andererseits darf er, muß er Leben, Ehre, Freiheit, „Vermögen" einer klaren Pflicht opfern. Der „Wille zur Macht" in dem Sinne unserer letzten Sätze und der Wille zum Dienste liegen in einer Linie. Der Kampf um das Leben und die Bereitschaft zur Hingabe des Lebens fließen für den, der von Jesus herkommt, aus der gleichen, einheitlichen inneren Haltung.

Freilich, was hier in einfache Sätze gebannt scheint, das hält uns im Leben in ständiger Bewegung und dauerndem Fragen. Welches ist der Dienst, zu dem wir gerufen sind,

das Opfer, für das wir uns behaupten und aufsparen sollen? Welches ist das echte „Vermögen", mit dem wir dienen und opfern sollen? Zur Antwort weisen wir mit Recht zunächst auf unseren bürgerlichen Beruf, etwa einschließlich dessen, was wir unserer Familie, der Gemeinde, dem Staate schulden. Davon muß unsere Besinnung immer wieder ausgehen. Und doch ist unser Lebensdienst und unsere Opferpflicht nicht immer so rational ablesbar an der normalen Einordnung unseres Lebens in das Ganze. In das Ordentliche bricht das Außerordentliche ein. An den bedeutenden Forscher, dem Gabe und Führung offenkundig seinen Dienst zeigen, kann „irrational" die Pflicht herantreten, sein Leben für das eines unmündigen Kindes zu wagen. Das Vermögen, mit dem wir dienen sollen, kann ein ganz anderes sein, als wir meinten — die Führung unseres Lebens schenkt hier neues Erkennen. So gilt es ein immer neues Horchen, ein ständiges Fragen nach Gottes Willen. Aber dieses Fragen vollzieht sich zu einem Teile im Kampfe. Es kann sein, daß Gott nicht mit unserer ungebrochenen Kraft, sondern mit unserer Gehemmtheit, Lähmung, Schwachheit arbeiten will. Das erfährt man erst im Kampfe um die eigene Gesundheit und Kraft. Verzicht ohne Kampf bringt keine wirkliche Erkenntnis des Willens Gottes über uns. Was aber von der Gesundheit und Kraft gilt, das gilt auch von der Freiheit. Wohl ist unsere jeweilige Erkenntnis unseres Dienstes und der für ihn nötigen Voraussetzungen, die wir behaupten müssen, niemals das letzte Wort — Gott führt uns und überrascht uns —, aber wir haben für den in ernstem Fragen jeweils erkannten Beruf und seine Mittel einzustehen und zu kämpfen, bis uns im Kampfe, durch sein Scheitern oder auch anders, der neue Weg, der andere Dienst gezeigt und der Verzicht auf den bisher geglaubten Sinn unseres Lebens abgerungen wird. So kämpfen wir ja auch wider den Tod, bis Gott uns sterben heißt. Nicht schon der Gegensatz selber, in den wir treten, sondern erst der durchgekämpfte Gegensatz

ruft uns zum Verzichte. Mag also auch die Erkenntnis unseres wahren Lebensdienstes stets beweglich und offen bleiben und daher Richtung und Grenze der Selbstbehauptung immer in Frage und Fluß — an der Tatsache, daß Dienst oder Beruf um seiner selbst willen die Selbstbehauptung fordert, ändert das nichts.

So sind wir schon für das Leben des Einzelnen auf den notwendigen Zusammenhang von Selbstbehauptung und Dienst (bezw. Opfer) geführt. Das ist nun auf das Leben der Völker anzuwenden. Unsere Grundvoraussetzung dabei sei noch einmal ausgesprochen: ein großes Volk kann in der Regel seinen Menschheitsdienst nur in der Form eines selbständigen Staates leisten, weil es nur so ganz wird, was es sein kann, insbesondere seine Geistigkeit frei zu entfalten vermag.

Das gilt gewiß nicht durchweg und nicht eindeutig. Es gibt geschichtliche Sendungen, für die Gott gerade ein staatloses oder jedenfalls seines eigenen Staates beraubtes Volk braucht. Einem Volke kann seine Staatlichkeit und der Eintritt in die große Politik gleichzeitig Notwendigkeit und doch schwerste Gefährdung seiner Geistigkeit sein: wir Deutsche wissen um diese Doppelseitigkeit, um das dialektische Verhältnis zwischen nationalem Aufstieg und Geistesleben. Aber trotzdem die Geschichte reicher und in ihren Beziehungen verwickelter ist als jene Voraussetzung es erscheinen läßt, bleibt es das Gesunde und Erste, daß ein Volk von eigener Art an die Geschichte die Frage nach eigener Staatlichkeit stelle. Und solange die lebendige Geschichte diese Frage nicht im Ringen der Mächte klar verneint hat, soll ein Volk wissen, daß es sich selber der Menschheit in jener Freiheit und Ganzheit schuldet, die der souveräne Staat gewährt.

Diesen Beruf darf ein Volk nicht „opfern". Es hat vielmehr sich selber seinem Berufe zu opfern. Dabei vollzieht sich an ihm das Lebensgesetz des Opfers, wie Jesus es zunächst für den Einzelnen ausgesprochen hat: wer aus dem

Eigenen oder sich selber opfert, der gewinnt das „Leben“ im höchsten Sinne. Indem er seine natürliche Existenz aufgibt, behauptet er seine sittliche. Das Volk, d. h. das lebende Geschlecht, das Ruhe, Gut, Leben seinem Berufe kämpfend oder leidend aufopfert, bewahrt seine sittliche Existenz eben in der Bereitschaft, für seinen geschichtlichen Dienst zu sterben. Das Volk opfert sich für die Selbstbehauptung seiner Staatlichkeit, durch die es seinen Dienst vollziehen soll, also für seine Freiheit, für das Erbe seiner Geschichte, für die ihm gewiesene Lebensbahn. Gibt es diese preis, (und jeder kampflose Verzicht auf einen ernsten geschichtlichen Anspruch ist im Grunde Totalpreisgabe), so kann es seine sittliche Existenz damit nicht behaupten, sondern es zerstört sie, denn es vergißt seines ihm anvertrauten Berufes. Das deutsche Volk von heute hat nicht das Recht, Gaue oder Verantwortungen, die ihm nach Volkstum und Geschichte anvertraut sind, zu „opfern“ — es sei denn, daß die Existenz und Freiheit des ganzen Staates an solche Preisgabe gebunden wäre. Vom „Opfer“ ist dann aber nicht mehr zu reden, es handelt sich um ein Verzichten-Müssen, ein schmerzliches sich Nehmenlassen-müssen im Kampfe. „Opfer“ ist es nicht, denn die Preisgabe hat keinen höheren Sinn. Oder dürfte man hier etwa an das Pauluswort „Überwinde das Böse mit Gutem“ erinnern? Würde nicht eine „Politik des Opfers“ hinreißende sittliche Gewalt haben, den Selbstbehauptungs- und Kampfeswillen auch bei den anderen brechen und die neue Welt der Gemeinschaft heraufführen? Indessen diese Betrachtung begeht zwei Fehler. Erstlich setzt sie voraus, daß dem eigenen nationalen Willen ein böser entgegenstände, den man überwinden, innerlich gewinnen könnte und sollte. Aber es muß nicht ein dämonischer, es kann lediglich ein anderer, den eigenen ausschließender Wille entgegenstehen. Nichtwiderstehen ist dann niemals der Weg zu innerer Überwindung, sondern bedeutet einfach Bejahung des fremden Staatswillens. Das ist nicht Liebe, sondern Feigheit. Wenn ein Staatswille sich

verneint, um den anderen zu bejahen, so ist das nicht Opfer, sondern Unsittlichkeit. Niemand darf sich einem anderen opfern, sondern nur dem Willen Gottes. Damit stehen wir schon bei dem Zweiten, was zu sagen ist. Man darf wohl eigene Güter um der Gemeinschaft willen opfern, aber nicht anvertraute Pflichten. Sonst wird man selber für die Gemeinschaft unwürdig und macht sie leer und unwahrhaftig. Der letzte Maßstab für das Ethos der Völkerbeziehungen ist nicht der Friede, sondern der Wille Gottes. Dieser geht gewiß auf Gemeinschaft. Aber Gemeinschaft ist nicht das gleiche wie Friede. Kein Volk hat das Recht, um des Friedens als solchen willen ein Stück des ihm anvertrauten Lebens und Dienstes preiszugeben.

Nur eins ist möglich: daß im Fortgange der Geschichte die Erkenntnis des eigenen Berufes ein Volk über seine staatliche Selbständigkeit hinausweist. Die Geschichte ist in ständiger Bewegung und führt neue Aufgaben, neue Bildungen herauf. Ein freies Volk kann, nach besonderen Führungen, in einer geschichtlichen Stunde seinen Beruf dahin erkennen, daß es mit anderen in einen größeren Staat aufgehe und dem, was neu werden will, seine staatliche Selbständigkeit mindestens zu einem Teile opfere. Aber das ist jedesmal Sache einer ganz konkreten Entscheidung. Es steht keineswegs so, als ob *an sich* umfassende Verbände das Recht hätten, Preisgabe der Freiheit von den Nationen zu fordern. Der Sinn der geschichtlichen Stunde will im Handeln und Ringen erfragt und erkannt sein. —

V.

Die Bevorzugung des „passiven Widerstandes" als christlicher vor dem aktiven Kampfe ist ein unklarer und unmöglicher Versuch des Ausgleichs zwischen der gesetzlich verstandenen Bergpredigt und dem geschichtlichen Leben.

Kann man sich nicht zu der Pflicht, die nationale Freiheit und Sendung zu verteidigen, ernstlich bekennen und doch

den Weg der Gewaltübung, also den Krieg, ablehnen? Nicht wenige in Deutschland suchten in den letzten Jahren aus der Not unserer Entwaffnung eine Tugend zu machen. Man schrieb und redete von der Macht der Ohnmacht. Als der passive Widerstand Deutschlands an der Ruhr begann, schrieb G. Michaelis, der frühere Reichskanzler: „Überall, wo Völker unter der unsittlichen Tyrannei fremder Eroberer seufzen, heben die Christen die Häupter auf und sehen nach dem Kampf der leidenden Geduld im deutschen Ruhrgebiet. Der Gedanke an blutigen Aufstand belastete ihr Gewissen. Hier sehen sie Heldenmut und Selbstbeherrschung, hier sehen sie Leidensfreudigkeit und Vaterlandsliebe, hier sehen sie den Ausgleich zwischen Christi Gebot und den Forderungen der irdischen Heimat."[1]) Gleichzeitig begeisterten sich viele für den indischen Nationalpropheten Gandhi und seine Predigt des passiven Widerstandes gegen England, für die non-cooperation, als eine ganz neue, den Kriegen sittlich überlegene Art, den nationalen Kampf zu führen.[2])

Indessen, diese Lösung des Problems ist, von allen Seiten her gesehen, unmöglich. Sie tut weder der gesetzlich verstandenen Bergpredigt genug (denn passiver Widerstand verstößt doch nicht weniger als aktiver gegen das Gebot, dem Bösen nicht zu widerstehen!) noch der nationalen Pflicht (denn diese fordert den ganzen Einsatz!). Die Beschränkung auf leidenden Widerstand ist in politischen Kämpfen immer nur Not, niemals Tugend. Diese Kämpfe sind nun einmal, dem Wesen des geschichtlichen Lebens, des Staates, der Herrschaft entsprechend, nicht rein geistiger Art. Sie fordern Mächtigkeit — und darin durchdringen sich natürliche (materielle und geistige) und sittliche Elemente. Gewiß bedeutet leidende Geduld auch eine „Macht" (vorausgesetzt natürlich, daß man sich auf den passiven Widerstand nicht aus Not oder aus

[1]) Die Eiche, 11. Jahrgang (1923), S. 130.

[2]) Die Botschaft des Mahatma Gandhi. Berlin-Schlachtensee, 1924, Volkserzieher-Verlag.

Berechnung, sondern aus sittlichem Idealismus beschränkt!), eine sittliche Macht von starker Überwinderkraft. Aber daran zu denken hat doch erstlich nur Sinn, wenn man mit jener engen moralistischen Auffassung geschichtlicher Konflikte in der meines Volkes Freiheit bedrohenden Gewalt einfach das Unrecht am Werke sieht — aber in der Geschichte kann auch Recht gegen Recht stehen. Sodann: selbst wenn wir mit dem Unrecht kämpfen — dürfen wir die Existenz unseres Staates aufs Spiel setzen durch die bloße Demonstration für unser Recht, deren Erfolg mehr als zweifelhaft ist? Dürfen wir uns beruhigen in dem Bewußtsein, den reinen Glauben an die sittliche Macht des Rechtes hochgehalten und ihm ein Opfer gebracht zu haben? Hier mag Fichtes Wort vom Fürsten die Antwort sein: „Glaube er, wenn er will, an Menschheit in seinen Privatangelegenheiten, irrt er sich, so ist der Schade sein; aber er wage nicht auf diesen Glauben hin die Nation; denn es ist nicht recht, daß diese und mit ihr vielleicht andere Völker, und mit ihnen vielleicht die edelsten Besitztümer, welche die Menschheit in tausendjährigem Ringen erworben hat, in den Kot getreten werden, bloß damit von ihm gesagt werden könne: er habe an Menschen geglaubt." (Über Macchiavell.) Es ist etwas anderes, ob man Eigenes oder Anvertrautes aufs Spiel setzt.

Hinter der Verklärung des passiven Widerstandes steht jene geschichtsferne Ideologie, die Recht und Macht voneinander trennt und einander entgegensetzt als die neue und die alte Welt der Völkerbeziehungen.[1]) Von da aus findet man es sinnvoll, wenn ein Volk mitten in einer Welt der Machtkämpfe sich in freiwilliger Entwaffnung, in nur passivem Widerstande aufopfere, um für die neue Welt des Rechtes zu demonstrieren und den Bann der alten zu brechen. Aber damit ist das Bild sowohl der alten wie der neuen Welt

---

[1]) Für die Begriffe Macht und Recht vgl. meinen Pazifismus-Aufsatz, Neue Kirchl. Zeitschrift 1919, S. 448ff.

völlig verzeichnet. Echte Macht hat allezeit Recht in sich getragen und darum auch schöpferisch Recht begründet, und das „Recht" wird auch in einer neuen Völkerordnung nicht ohne Kampf und Vergewaltigung herrschen können. Die Weltgeschichte entwickelt sich dem Reiche Gottes nicht entgegen. Sie bleibt Kampf, nur daß die Ausmaße der kämpfenden Mächte und die Formen des Ringens sich wandeln. Der Tag des Friedens ist kein geschichtlicher Tag mehr.

VI.

Wie der nationale Gegensatz überhaupt, so hebt auch der Krieg die Gemeinschaft zwischen den streitenden Völkern nicht auf, wenn beide Teile ihn im Geiste des Gehorsams gegen den von Gott gezeigten Weg führen.

Keine Vergewaltigung hebt die Gemeinschaft auf, wenn ihr innerer Sinn den Beteiligten deutlich wird. Indem z. B. im Rechtsleben der Verurteilte die Majestät des Rechtes bejaht, bleibt er in Gemeinschaft mit denen, die ihn im Namen des Rechtes vergewaltigen müssen. Entsprechend begründet die ernste Beugung unter die harten und furchtbaren Konfliktsgesetze der Geschichte Gemeinschaft zwischen den Kämpfenden.[1]) Daher ist ein wichtiges Mittel echter Gemeinschaft zwischen den Völkern die Verkündung einer Lehre vom geschichtlichen Leben und von der Notwendigkeit des Krieges, wie sie in diesem Hefte vertreten wird. Aus ihr fließt ritterliches Verständnis der Gegner für einander.

[1]) Mit Recht wurde in der Pfingstaussprache auf Burg Lauenstein gesagt, daß der Begriff der christlichen Liebe und der Gemeinschaft heute meist durch das Moment des Eros verweichlicht sei. Man hat in der Sehnsucht nach Verbrüderung und Einheit den männlichen Sinn für die Wahrung der Abstände und Gegensätze verloren. Die Gemeinschaft kommt zu ihrer Tiefe, wenn sie Abstände nicht ausgleichen und Gegensätze nicht „versöhnen" will, sondern auf der Gemeinsamkeit des Ernstes, mit dem jeder seinen Weg zu gehen sich gebunden weiß, beruht, also mitten im Widerstande, ja durch ihn sich verwirklicht.

Vor allem hört das falsche Moralisieren auf, das doktrinäre Aufwerfen der Schuldfrage. Nichts hat so das Völkerleben vergiftet im letzten Jahrzehnt wie dieser für die tragischen Gesetze der Geschichte verständnislose Doktrinarismus, dem es ausgemacht war: wo Krieg entsteht, da muß mindestens der eine der Kämpfenden die Schuld tragen — und nun geschah das häßliche und beschämende Schauspiel der gegenseitigen Schuldanklage der Parteien. Selbstverständlich wollen wir nicht die Schuldfrage überhaupt ersticken. Die Völkergeschichte wird nicht nur durch Notwendigkeiten und ihre tapfere Bejahung, sondern auch durch gottlose Willkür und Anmaßung, durch Frevel und Übermut gestaltet. Ist die Geschichte die Stätte der Freiheit, so hat die Schuldfrage höchstes Recht. Es wäre Entwürdigung, Hinabsinken zum Naturalismus, wenn wir nur noch vom Schicksal, nicht mehr von der Schuld in der Geschichte reden wollten. Nach einem Kriege wie dem letzten ist es wahrlich in der Ordnung, wenn die Völker miteinander und jedes für sich fragen, ob nicht heillose Eigengesetzlichkeit, d. h. dämonische Entartung der Politik, ihrer Zielsetzungen und Methoden, an solcher Weltkatastrophe schuld war. Diese Frage darf nicht unterdrückt werden. Aber sie wird zu wirklicher Gesundung nur führen, wenn hinter ihr nicht die pazifistische Doktrin, daß Kriege unter allen Umständen vermieden werden könnten, steht und wenn die Schuldfrage nicht zur heimtückischen Kriegswaffe der einen Partei gegen die andere mißbraucht, sondern vom Gewissen der Nationen gestellt wird.

Darf man von der Einsicht in die geschichtliche Notwendigkeit des Krieges nicht auch die Rückkehr zu ritterlicher Eingrenzung der Kampfhandlung erhoffen? Ich kann nicht zugestehen, daß die Entwicklung der Kämpfe, wie wir sie im letzten Kriege beobachtet haben, vor allem die Verwendung der Lügenpropaganda als Kriegsmittel, unentrinnbar ist. Die Schuldlüge konnte gedeihen nur in der Luft des anglocalvinistischen moralischen Doktrinarismus. Gelingt es der

deutschen Staatslehre, diesen Bann zu durchbrechen, dann verliert die Propaganda ihr sittliches Pathos. Das Verhältnis der Völker im letzten Kriege war Entartung, nicht folgerichtige Entwicklung. Zu allen Zeiten gab es ritterliche Regeln, an die die Kämpfenden, wollten sie nicht ehrlos werden, gebunden waren. Brutales Niedertreten mit allen Mitteln und ehrlicher Kampf sind zweierlei. Sollten wir daran verzweifeln, daß das Gewissen der Völker diesen Unterschied wieder lernt und Ernst mit ihm macht? Hier sind wirkliche Aufgaben der Versittlichung der Politik und des Kampfes gegeben, an denen mitzuhelfen fruchtbarer ist, als doktrinär den Kampf überhaupt zu verneinen. Die Verhandlungen in Genf über die Ausschaltung des „chemischen Krieges" kann man als neuen Anfang durchaus ernst nehmen.

VII.

In einen rechten Krieg wird ein ernstes Volk mit Begeisterung und Schmerz zugleich ziehen — beides eint sich in der Furcht Gottes.

Begeisterung, nicht titanische Hybris, als ob ein Volk der Sachwalter Gottes wäre oder die „Vertretung des abwesenden Gottes zu übernehmen" hätte;[1]) sondern Freudig-

---

[1]) Barth, Römerbrief, 2. Aufl., S. 458: „Was soll ich denn Anderes tun angesichts des ‚Feindes', als mit Wort und Tat, mit Gesetzes- und Waffengewalt, mit Macht- und Wehrpolitik zürnend, strafend, richtend die Vertretung des abwesenden Gottes übernehmen? Steht es so, daß der Mensch das objektive Recht tun kann und soll, dann ist der Kampf ums Recht unvermeidlich. . . . Gewiß, man kann es versuchen, das objektive Recht dem ‚Feinde' gegenüber zu ‚tun'. Aber ohne Titanismus, ohne den Griff nach dem Zepter Gottes kann das gerade hier nicht abgehen. . . ." S. 458: „Es geht doch nicht an, aus dem Recht Gottes gegen alle Menschen das Recht eines Menschen gegen andere zu machen! . . . Der Krieg ist das natürliche Tun des Menschen, der, seinen Aspekt vom Mitmenschen verabsolutierend, sein will wie Gott." Diese Sätze setzen das anglo-calvinistische Verständnis des Krieges voraus, schlagen dagegen an dem luthertisch-deutschen, wie es in diesem Hefte entwickelt ist, völlig vorbei. Sie treffen den „Rechts-

keit, weil es ein Herrliches ist, wenn ein Volk sich für das anvertraute Erbe, für seine geschichtliche Sendung einsetzen darf. Freudigkeit, weil das Volk im Kriege erst **wird**, sich als Volk erfaßt, zum Opfer gerufen ist und Gottes heiliges Gesetz an sich erfährt, daß wir alles Große, die Freiheit wie den Glauben, nur im Kampfe behaupten können und dadurch aus Halben Ganze werden dürfen: „die Freiheit und das Himmelreich gewinnen keine Halben".

Aber die Begeisterung und Freudigkeit bezieht sich nur auf den Krieg als **Einsatz** für das Anvertraute, nicht auf den Krieg als **Gegensatz**, der diesen Einsatz fordert. Der Gegensatz wird — wie der Tod, der Gemeinschaft äußerlich trennt — mit Weh durchlebt, mit schmerzvoller Beugung unter Gottes harte Geschichtsgesetze.

Für den, der unter Gott steht, schließen Freudigkeit und Schmerz sich nicht aus, sondern sie sind geeint, denn sie fließen beide aus der Erkenntnis der Ordnung Gottes, in ihrer Herrlichkeit und in ihrer Schwere.

Hier ist nun auch vom vaterländischen **Zorne** zu reden. In der Frage nach dem Rechte oder Unrechte des vaterländischen Zornes begegnet uns das ethische Problem, dem

---

krieg", der den Feind strafen will, aber nicht den wagenden Krieg des Berufsgehorsams, bei dem man sich des „Rechtes" des Feindes durchaus bewußt bleibt und weiß: wir haben nicht Recht gegen andere, aber wir haben unsere Pflicht, die uns bindet, die Entscheidung zu suchen. Vergl. schon oben S. 45 Anm. Es wäre wohl besser gewesen, zu Röm. 12, 16—20 den Militarismus und Pazifismus, Tirpitz usw. aus dem Spiel zu lassen. Das ethische Problem des „Feindes", im Sinne von Röm. 12, 18ff. und die Kriegsfrage fallen nicht zusammen, und wenn man, wie Barth, diese mit jenem in eins behandeln will, dann kommt notwendig eine große Wirrnis heraus. Barth wird selber empfinden, daß seine Behandlung des politischen Gebietes zu Röm. 12—13 dem Ernste der an Luther anknüpfenden deutschen ethischen Staats- und Kriegslehre nicht entfernt gewachsen ist. Wir erwarten einen tiefer gegliederten Angriff, ehe wir uns hier geschlagen geben können. Bisher nimmt Barth Gräben unter Feuer, in denen wir gar nicht liegen.

dieses ganze Heft gewidmet ist, mit besonderer Dringlichkeit. Wir haben von der Sachlichkeit des Kampfes geredet. Aber ist das nicht eitel Theorie, da doch offenkundig der nationale Wille uns in Haß und Leidenschaft hineinreißt und damit dämonischen Gewalten unterwirft? Diese Frage wird nicht erst im Kriege brennend. Sie bewegt uns Deutsche auch in diesen „Friedens"jahren auf das Ernsteste, insbesondere viele Volksgenossen im besetzten oder abgetretenen Gebiete, denen über feindlicher Willkür und Anmaßung das Blut hochsteigt. Wie kann man dem Vaterlande innerlich treu sein, ohne heiß zu zürnen, ohne leidenschaftliche Bewegung der Seele? Geben wir aber dem vaterländischen Zorne Raum, wie vermögen wir da noch Jesus und seiner Art die Treue zu halten?

Hier kommen wir nur durch sorgliche Unterscheidung zur Klarheit. Jesus hat gezürnt. Nicht nur Matth. 23 zeugt von der Gewalt seines lodernden Zornes. Er zürnte, wo er auf die Lüge und den Dünkel, die innere Trägheit und Feigheit traf. Er zürnte, weil er kämpfte. Auch seither ist, bis heute, niemand in seinen Kampf mit eingetreten, ohne zugleich zum Zorne gerufen zu sein. Der größte Kampf der Geschichte wird nicht ohne Zorn gekämpft. Aber von da bis zu unseren nationalen Kämpfen ist ein weiter Weg. Es wäre wohl Blasphemie, wenn wir uns mit dem Hinweis auf Jesu Zorn rechtfertigen wollten.

Dennoch, auch in der Völkergeschichte gibt es Kämpfe, bei denen ein Volk sich der Macht des Bösen, dem frevelnden Übermut gegenübergestellt weiß. E. M. Arndt erkannte in Napoleon das Dämonische, und die Edelsten der Freiheitskämpfer haben den Streit als Kreuzzug, als heiligen Krieg geführt. In solchem Kampfe hat der *sittliche* Zorn seine Stelle. Zürnen ist Pflicht. Wehe dem, der zu schlaff und klein wäre zum sittlichen Zorn! Seine Echtheit beweist solches Zürnen dadurch, daß es sich ebenso ernst nach innen wie nach außen kehrt, die Gemeinheit und Niedrigkeit im eigenen Volke ebenso hart trifft wie den Frevel des Feindes. Hier

läuft die klare Grenze zwischen wilder Leidenschaft und heiligem Zorn.

Indessen nur sehr selten beruft die Geschichte zu solchem Kampfe. Selten wird die Sache so klar liegen, daß einfach die „Schlechten" die „Guten" knechten wollen, wie das altniederländische Lied es darstellt. Wir haben gesehen, daß in der Geschichte auch Recht wider Recht, Gehorsam gegen die Verantwortung der eigenen Geschichte wider gleichen Gehorsam bei dem anderen Volke stehen kann. Wie oft sind Recht und Schuld unlösbar verwoben! Wer getraut sich, sie zu entwirren, noch dazu während des Kampfes selber? In solcher Lage — und sie ist die Regel bei geschichtlichem Widereinander — hat der Zorn im Sinne sittlicher Entrüstung und Beurteilung keinen Platz. Aber auch hier wird der Kampf mit Zorn geführt. Es gibt keinen Kampf ohne Zorn — und wäre es selbst nur passiver Widerstand oder die non-cooperation Gandhis. Zorn heißt hier: auch die Seele kämpft mit; der Kampf geht uns ganz tief, wir sind mit unserem ganzen Herzen bei der Pflicht, wir können nicht ruhig dabei bleiben. Der Zorn hat sein Recht als Ausdruck unseres ganzen Einsatzes für das anvertraute Leben. Wir zürnen aber nicht, als ob wir der Macht des Bösen gegenüberständen, sondern wir zürnen, weil es an Deutschlands Ehre, Recht und Freiheit geht. Im Zorn lebt dann unsere Kampfespflicht, unser pflichtmäßiges Aufstehen wider jeden Gegner des Vaterlandes, an das Gott uns band und dessen Geschichte er uns anvertraute. Dieser Zorn kann bei aller Stärke und Wucht doch Ritterlichkeit und Sachlichkeit in sich tragen. Wir beschmutzen und entehren den Gegner nicht. Er hat auch seine Ehre und Würde und kämpft im Dienste seiner Pflicht, seiner Geschichte, wie er sie deutet (wieviel Schuld darin ist, vermögen wir, mindestens jetzt während des Kampfes, nicht zu sagen). Aber indem wir das anerkennen, können und sollen wir doch von unserer deutschen Sache nicht los. Sie ist uns keineswegs einfach die Sache

Gottes, die Sache der absoluten Gerechtigkeit wider eine Welt des Frevels — aber sie ist uns anvertraut. Wir vergessen die nahen Grenzen jeder irdischen Sache nicht, aber wir können nicht heraus aus unserer ganz begrenzten Verantwortung für das Erbe unserer Geschichte, für Deutschlands Freiheit und Beruf — und wir können nichts tun, als dieser Verantwortung zu leben, ganz gehorsam, dienend, kämpfend, zürnend.

Wissen wir uns so gerade durch Gott, der uns ein Lebendiges anvertraute, zum Zürnen gerufen, so ist damit der Zorn vor dem Übermut bewahrt. Gott ist größer als unsere Sache. So kann der Zorn wohl starke Worte gebrauchen, aber nicht letzte Worte. Dazu kommt die Erinnerung, wie unlöslich sich auch in der eigenen Volksgeschichte, in der eigenen Politik Recht und Schuld verflochten haben. Blickt man heute auf die Entwicklung zurück, die zum Weltkriege führte, — wieviel Blindheit und Versagen, wieviel geschichtliche Schuld, trotz alles schicksalhaften Zwanges, auch auf deutscher Seite! Hätte man diese Erkenntnis im Augenblicke des Völkerzusammenstoßes gehabt — müßte sie nicht den Kampfeswillen gelähmt haben? Oder sollte sie uns nicht heute wenigstens gegen alle nationale Politik kühl bis ans Herz hinan machen? Nein, diese Folgerung greift fehl. Das Vaterland ist uns anvertraut im Widerstreit der Geschichte, wieviel Irrtum und Schuld auch sein dermaliges Verhältnis zu den anderen mitgestaltet hat. Aber freilich: die Einsicht in die Verknüpfung von Schicksal und Schuld[1]), von rechter Erkenntnis und Irrtum, von echter Tat und Versäumen in der Politik des eigenen Volkes erhält uns nüchtern. Sie bewahrt das nationale Pathos und den vaterländischen Zorn vor der Überhebung. Unsere Verantwortung für Deutschlands Leben und Freiheit bedeutet z. B. nicht, daß in das deutsche Haus, für das wir streiten, nicht auch Schuld mit hineingebaut wäre. Dennoch

---

[1]) Vergl. hierzu die ernsten Betrachtungen W. Schüßlers, Österreich und das deutsche Schicksal, 1925.

ist es uns anvertraut, und zwar so wie es ist. Unser Pathos im Einsatze und Kampfe kann nur das einer ernsten Pflicht, an der frühere Schuld nichts ändert, nicht das ungebrochene der „gerechten Sache“ im Sinne des ungereinigten Nationalismus sein.

Damit ist schon gesagt, daß ernsthaftes Durchleben der Geschichte oft genug nationales Schuldbewußtsein wecken wird. Aber damit ist nicht das Gleiche gemeint, wie das, was der christliche Pazifismus oder auch diejenige Theologie, die den Krieg als solchen aus dem Bösen herleitet, von der gemeinsamen Schuldverhaftung der Völker lehrt. Zwar kann auch die Erkenntnis völkischer Schuld, von der wir sprechen, die Ernsten in mehreren Völkern gemeinsam bewegen, denn Iliacos intra muros peccatur et extra, d. h. wesentliche Erscheinungen nationaler Entartung und Verschuldung sind in allen Völkern die gleichen; daneben freilich hat dann jedes Volk mit seinen besonderen Dämonen zu ringen und mit sich allein Abrechnung zu halten. Was uns von jener Schuldpredigt trennt, ist ein anderes: dort ist Maßstab für die Schulderkenntnis die Norm des Friedens zwischen den Völkern, Anreiz zur Buße wegen der eigenen Politik die Tatsache, daß es zum Kriege kam; die Schuld wird in dem gesucht, was zum Zusammenstoße führte, der Konflikt soll mit tiefem Schuldbewußtsein, die Gewaltübung mit dem inneren Protest derer, die sich an einer Menschheitsschuld beteiligt wissen, durchlebt werden. Darin spricht sich jene unmögliche Verurteilung des Krieges aus, die ihn nicht als furchtbare Gottesordnung, sondern schlechtweg als Ergebnis menschlicher Bosheit ansieht. Das ist uns unmöglich. Nicht der Friede ist uns Maßstab, sondern der Beruf unseres Volkes. Daher verurteilen wir uns ebensogut wegen eines trägen, berufsvergessenen Friedens wie wegen eines ungerechten Krieges, ebenso wegen einer nicht gewagten Entscheidung wie wegen einer leichtfertig und willkürlich gesuchten. „Mich reut, ich beicht' es mit zerknirschtem Sinn, daß ich nicht Hutten stets gewesen

bin!" Im Stile von „Huttens Beichte" bei C. F. Meyer wird solches nationale Schuldbekenntnis klingen: daß wir nicht stolz genug im echten Sinne, nicht tapfer, entschlossen, gläubig, hart mit uns und mit anderen waren — aber auch, daß wir zuchtlos prahlten, hochmütig uns anpriesen, ohne Not andere reizten, die Verantwortung der Macht und die Gemeinschaft der Völker vergaßen, fremdes Lebensrecht achtlos übersahen. Indessen ich breche ab. Die Häufung der Möglichkeiten könnte sonst verdecken, daß nationale Schulderkenntnis für jedes Volk uud für jede Stunde seiner Geschichte etwas durchaus Individuelles und Konkretes ist. Andere Völker, auch solche mit denen wir im Kampfe standen, können uns freilich bei der nationalen Einkehr ernstlich helfen. Wir haben auf das, was sie von uns sagen, trotz allem immer wieder zu hören. Aber die Völker würden es sich leichter machen, voneinander Weisung und Erziehung zu nehmen, wenn mehr Takt und mehr Achtung vor dem, was der andere sein könnte und immerhin auch ist, die Urteile und Anreden leitete. Wie wenig Kritik aus innerster Achtung und ritterlicher Gesinnung ist im letzten Menschenalter zwischen den Völkern ausgetauscht! Ist es ein Wunder, wenn man sich gegeneinander verhärtet und die nationale Ehre darein setzt, auf das Urteil des anderen nicht zu hören? Das Musterbeispiel taktloser und moralistisch-unverständiger Bußpredigt an uns Deutsche hat leider der Deutsche Fr. W. Förster geliefert. Nichts hat so sehr die wirklich nötige Besinnung auf die Schuld in der preußisch deutschen Politik der letzten Jahrzehnte bei uns aufgehalten wie der Ekel und das berechtigte Sich-aufbäumen gegen solche Ankläger.

VIII.

Der Versuch, das Kampfgesetz der Geschichte mit dem Urabfall der Menschheit von Gott in Zusammenhang zu bringen, ist nicht haltbar.

Wir haben unsere Ethik des politischen Lebens begründet in einer Geschichtsansicht, die das Widereinander von Recht

und Recht und daher die Unausweichlichkeit kämpfenden Suchens der Entscheidung als Grundgesetz der Geschichte erkennt. Damit ist unsere ethische Aufgabe beendet. Aber das Fragen ist noch nicht am Ende. Auch wenn wir das tapfere Hineingehen in den Widerstreit der Geschichte als sittliche Pflicht erkannt haben, kommen wir von dem Eindruck der Schrecklichkeit des geschichtlichen Verdrängungsgesetzes, der Furchtbarkeit der Völkerzusammenstöße nicht los. Mag es unsere Gottespflicht sein mitzuhandeln, wir fühlen uns dabei doch zugleich in den Dienst dämonischer Mächte gestellt Zeugt nicht die Notwendigkeit der Machtkämpfe von der Verfallenheit unserer Welt? Die Menschheit hat in ihren Gedanken allezeit wie an das Ende der Tage das Friedensreich so an den Anfang der Geschichte das Paradies, das kampflose, leidlose Leben ungestörter Gemeinschaft gesetzt. Spricht sich darin nicht in kindlicher Form eine Ahnung aus, von der wir alle nicht loskommen: daß die Weltverfassung, in der Zusammenstoß und Krieg unvermeidlich sind, Gottes ursprünglicher Ordnung widerspricht und mit der überzeitlichen Lösung der Menschheit von Gott zusammenhängt? So bestände denn ein Zusammenhang zwischen Menschheitsfall und Machtkampf; nicht wie der pazifistische Moralismus meint, als ob jeder Krieg durch eine konkrete Schuld entstehe; auch nicht in dem Sinne, daß in eine an sich auf Frieden angelegte, ohne Kriege mögliche Geschichte durch die Dämonie der Menschen einmal geschichtlich der Krieg hineingetragen sei und nun als ein nur durch Gottes Erlösungswunder zu brechender Bann auf den Völkern liege; sondern überempirisch soll die Geschichte im Ganzen und von vornherein, als Leben in der Form des Kampfes und der Entscheidung, mit dem „Urfall“ zusammengehören, sein Schatten, sein Gericht.

Bei alledem handelt es sich keineswegs um müßige Spekulation ohne Bedeutung für das ethische Problem, das uns in dieser Schrift beschäftigt. Vielmehr muß jener dogmatische Gedanke notwendig auf die innere Haltung der geschichtlichen

Kampfespflicht gegenüber stark einwirken. Nicht als ob er dazu drängte, sich der Dämonie der Geschichte etwa durch Kriegsdienstverweigerung zu entziehen. Das wäre ein völliges Mißverstehen des Gedankens und eine überaus flache Lösung des inneren Konfliktes. Kriegsdienstverweigerung hat gerade unter der Voraussetzung, daß die Welt der unentrinnbaren Konfliktsgesetze von der Schuld der Menschheit bedingt ist, keinen Sinn, sondern bedeutet einen Rückfall in die moralistische Betrachtung der einzelnen Kämpfe. Sie behandelt den Krieg als ein besonderes Skandalon in einer besseren Welt — als ob er nicht nur Sonderfall eines Geschichtsgesetzes wäre, dem wir nirgends und auf keine Weise entfliehen können!

Aber in anderer Art muß jener Gedanke die ethische Haltung bestimmen. Wer von ihm ergriffen ist, der wird an den Machtkämpfen der Geschichte nur mit innerem Proteste handelnd teilnehmen können, nur mit Schuldbewußtsein — das nicht auf diesen Kampf und das eigene Volk besonders sich bezieht, sondern an der ganzen Krieg-gebärenden Geschichtsverfassung entsteht und das eigene Volk mit allen anderen zusammenschließt. Ist das Schuldbewußtsein in diesem Sinne hüben und drüben bei den Kämpfenden lebendig, so begründet es mitten im Kampfe tiefe Gemeinschaft: beide Teile wissen sich, mit der Pflicht zu kämpfen, unter ein Fluchgesetz des Heiligen gestellt, das unsere Geschichte vom Anbeginn bis zum letzten Tage formt; beide können als die Kämpfenden innerlich leben nur in dem Glauben, daß über alle Schuld und allen Fluch der Geschichte das Vergeben Gottes ergangen ist. So sind hier innerer Protest oder Schuldbewußtsein und Freudigkeit in dem Handelnden paradox beieinander, während wir oben neben der Freudigkeit nur den Schmerz, ohne alle Beziehung auf die Schuld, nannten.

Aber es ist zu fragen, ob jener Gedanke Recht hat und der Zusammenhang zwischen Schuld und Kampf wirklich be-

hauptet werden darf.[1]) Ihren tiefsten Grund will die Theorie in der rätselvollen, erschreckenden Tatsache finden, daß Recht gegen Recht, Beruf gegen Beruf stehen kann, daß also Gottes Wille, wie die Völker ihn erfassen, offenbar ein zwiefacher, sich selbst widersprechender ist — kann die Welt solcher Zweideutigkeit und Gebrochenheit des göttlichen Willens eine andere als die verfallene sein? — Indessen hierbei ist der Tatbestand entstellt. In Wirklichkeit stehen nicht zwei Gottes*berufe*, sondern zwei Berufs*fragen* widereinander. Der Machtkampf bedeutet eine Weise, nach dem Willen Gottes, der immer nur *einer* ist, zu fragen. „Recht" und „Recht" stehen als *Frage*, als im Handeln erhobene Frage nach der Gerechtigkeit einander gegenüber. So wird die Einheit und Klarheit des göttlichen Willens nicht gefährdet; nur daß sie nicht *gegeben*, sondern *aufgegeben* ist, einem im Kampfe sich vollziehenden Suchen der Entscheidung.

Auch sonst vermag ich das Recht jener Theorie nicht anzuerkennen. Folgerichtig muß sie die Geschichte überhaupt, also die Geschichtlichkeit unseres Daseins, unser endliches Leben in der Form der Entscheidung, als einen Gottes ursprünglichem Willen widerstreitenden Zustand vom Urfalle herleiten — denn der Krieg ist nur Sonderfall einer *alles* geschichtliche Leben bedingenden Gesetzlichkeit.[2]) Nun lehren auch wir, daß die Welt als geschichtliche nicht Gottes *letzter* Wille,

---

[1]) Gegen ein mögliches Mißverständnis sei betont, daß auch wir keinen Machtkampf kennen, in den nicht das Dämonische einströmte. Aber es geht hier nicht um die Frage, wie die Menschen den Kampf entstellen und mißbrauchen, sondern darum, ob die Unentrinnbarkeit des Kampfes als solche mit dem Fall der Menschheit zusammengehört.

[2]) K. Heim (Krieg und Gewissen 1916; Leitfaden der Dogmatik I 3. Aufl. S. 27ff.) führt in der Tat die Geschichtlichkeit unseres Lebens, weil sie Gottes Willen immer nur im *Kampfe* zur Geltung kommen läßt, auf den „Urfall" zurück und lehrt sie als Schuld ansehen. Diese Stimmung ist auch sonst heute weit verbreitet. Ich selber habe ihr in meiner Schrift „Religiöser Sozialismus" S. 68f. nachgegeben. Doch vergl. dann Zeitschrift für syst. Theologie I, S. 329.

nicht die völlige Erscheinung seiner Herrschaft ist, sondern Verhüllung, Gebrochenheit, Mittelbarkeit. Aber obgleich nicht sein letzter Wille, so ist sie doch sein ursprünglicher Wille. Die Unzulänglichkeit der Geschichte, gemessen an dem Herrschaftsanspruche des Heiligen, und die Schrecklichkeit ihrer Konflikte, das dunkle Rätsel, daß es in dieser Welt Vergewaltigung geben muß, sehen auch wir. Indessen — was das Erstere anlangt —: dürfen wir die Geschichtlichkeit, d. h. den Entscheidungscharakter unseres Lebens nicht deuten als von Gottes Liebe gesetzt, welche persönliche Gemeinschaft in Freiheit der Hingabe will? Dann wäre die Geschichte gerade in ihrer Unzulänglichkeit Gottes Weg zu seinem ewigen Ziele, zur reinen Erscheinung seiner Herrschaft. Aber setzt Wahl oder Entscheidung nicht die Wirklichkeit des Bösen in der Welt schon voraus? Selbst wenn das richtig ist, bleibt immer noch zu fragen, welcher Zusammenhang zwischen Sünde und Entscheidungsleben der grundlegende ist: die Geschichte als Entscheidungsleben ist gesetzt des Bösen wegen, oder: das Böse ist gesetzt um des Entscheidungslebens und seines Sinnes willen. Vielleicht ist es besser, von beiden Sätzen sich zurückzuhalten. Dann bescheidet man sich bei der Einsicht, daß das Böse und die Geschichtlichkeit als Entscheidungsleben zusammen gehören, ohne eines von dem anderen herzuleiten. Dann hat es also keinen Sinn, die ganze Geschichtlichkeit unseres Lebens als durch das Böse veranlaßt mit Schuldbewußtsein zu umfassen. Das gilt (und damit kommen wir zu dem Zweiten) insbesondere von der Schrecklichkeit der Geschichte, wie sie in ihren Kämpfen erscheint. Warum rationalisieren wir sie, indem wir sie von der Sünde und Gottes Gericht herleiten? Das Schreckliche führt nicht notwendig auf Gottes Zorn und Fluch. Gott hat ein Schöpfergeheimnis, das wir nicht mit der Furcht vor seinem Zorn, sondern mit der Scheu seiner Schöpferfreiheit anbeten. Wer alles Furchtbare der Geschichte nur als Fluch Gottes um der Sünde willen verstehen kann, der vereinfacht unzulässig das

Geheimnis Gottes und nimmt unserer Anbetung ihre Vielfältigkeit an Gründen und Tönen. Es ist bedenklich, wenn der Schöpfer hinter dem Richter verschwindet.

IX.

Unser ethisches Ja zum Kriege setzt die Sinnhaftigkeit der durch ihn sich vollziehenden geschichtlichen Entscheidung voraus. Das Bekenntnis zum Sinne der Geschichte läßt sich jedoch in den Satz von der immanenten lebendigen Gerechtigkeit der Geschichte trotz seines Wahrheitsgehaltes nicht fassen, sondern meint die von keiner Theorie erreichbare Gerechtigkeit Gottes. Hier scheiden sich idealistische und christliche Geschichtsphilosophie. Nur die letztere wahrt die Distanz zwischen Gott und der Geschichte ernsthaft.

Einen Krieg wagen heißt: handelnd die Frage nach der lebendigen Gerechtigkeit der Geschichte vollziehen, sich dieser Gerechtigkeit zur Entscheidung stellen. Unsere Theorie des des Krieges schließt also offenbar die Gewißheit ein, daß in der Entscheidung der Kriege die lebendige Gerechtigkeit der Geschichte sich durchsetze, jene Gerechtigkeit, die wir in den Satz fassen können: im Kriege gewinnt — zwar nicht die „gerechte Sache" im ungeschichtlich-moralischen Sinne, aber — das geschichtstüchtigere Volk die Oberhand über das zu geschichtlichem Gestalten und Führen schwächere, die Zucht über die Schlaffheit, die Geschlossenheit über die Zerspaltung, die ganze Entschlossenheit über die Bedenklichkeit, in diesem Sinne also das größere geschichtliche Recht auf Staat, Freiheit, Führerschaft über das geringere Recht.

Indessen diese Deutung der Kriegsausgänge kommt auch an ihre Grenzen. Die Theorie von der lebendigen Gerechtigkeit der Geschichte hat zunächst von der Macht des Bösen ganz abgesehen. Aber die Geschichte der Völker ist voller Schuld, Hybris, Brutalität. Und wir glauben nicht so an die Ge-

rechtigkeit der Geschichte, daß wir nicht wüßten: ein brutales Volk ohne Geist, Gewissen, Würde kann andere niedertreten und vernichten. Damit heben wir nicht auf, was über den Sinn der Kriegsentscheidungen gesagt ist. Nur daß wir diesen Sinn nicht überall finden können, sondern neben ihm Sinnwidrigkeit der Entscheidungen sehen. Hier wie dort will Gottes Sinn ergriffen sein. Denn auch wo wir die Gerechtigkeit der Geschichte im obigen Sinne vermissen, glauben wir an Gottes Gerechtigkeit, die höher ist als unsere Geschichtsphilosophie. Zu einem Teile erschließt sich das Verständnis für ihren Sinn dem lebendigen Gewissen der beteiligten Völker oder auch dem Rückblick Späterer auf die großen Zusammenhänge göttlichen Geschichtswaltens. Aber jenseits dessen bleibt manche Geschichtswendung uns einfach das Geheimnis. Wir wissen nur: es ist Gottes Herrenmajestät, daß er auch die Schuld und Hybris der Völker als Werkzeuge in seinem Plane benutzt (vergl. die Geschichtsbetrachtung der Propheten) und daß sein heilsgeschichtliches Walten oft genug alle Gesetze lebendiger Gerechtigkeit, die wir aus der Staatengeschichte erheben können, einfach durchbricht. Das Geheimnis und die Wunderlichkeit göttlicher Geschichtsleitung fährt weit hinaus über jede Theorie von der immanenten Gerechtigkeit der Geschichte und von dem Kriege als ihrem Vollstrecker. Damit wird diese Theorie nicht durchaus entwertet — sie findet immer wieder Grund in den Tatsachen und bleibt ein Stück Wahrheit —, aber in ihrer Gültigkeit begrenzt. Neben dem Offenbaren steht das Verborgene, das in die Theorie nicht eingeht, und keins von beiden darf um des anderen willen übersehen werden.

Es bleibt bei der Pflicht eines Volkes, im Widerstreite der Ansprüche, im Zusammenstoßen geschichtlicher Wege der Nationen zuletzt sich der Entscheidung des Krieges zu stellen — es kann und darf ihr nicht ausweichen. Aber es soll wissen, daß der Sinn der vollzogenen Entscheidung nicht eindeutig ist. In jedem Falle stellt er ein Gottesurteil dar. Aber

Gottes Urteil ist reicher an Möglichkeiten und geheimnisvoller, als daß es sich in dem Spruche: geschichtliches Recht des einen, geschichtliches Unrecht des anderen, erschöpfte. Den Sinn der Ausgänge kann man nicht einfach an den Tatsachen ablesen. Die Geschichte verkündet nicht an sich, „objektiv", rein durch die Tatsachenfolge, Gottes Willen. Sondern Geschichte und Gewissen gehören zuhauf. Dabei vollzieht sich eine lebendige Wechselbewegung: die Geschichte in ihrer Tatsächlichkeit stellt dem Gewissen die Fragen, das Gewissen antwortet und deutet die Geschichte, die Geschichte stellt seine Antworten im Fortgange wieder in Frage usw. Jedenfalls: die Deutung geschichtlicher Entscheidungen ist Sache ernster Gewissensbesinnung, zuletzt also der Entscheidung aller Beteiligten. Die äußere Entscheidung wird nur durch Gewissensentscheidung gedeutet. Ob ein unglücklicher Kriegsausgang Folge geschichtlicher Schuld, ob er göttliche Gnade bedeutet, die von falschen Wegen zurückruft, Gericht über eine ganze Geschichtsperiode; ob ein Ausgang aufruft zur Bescheidung oder zur Behauptung des Anspruchs, ob er als endgültig oder als Durchgang zu erachten ist; ob er den bisherigen Weg fortsetzen heißt oder einen ganz neuen zeigt; ob der Sieg ein göttliches Ja zu der erkannten Sendung bedeutet oder von Gottes Zorn, der die Hybris sich steigern und ausleben lassen, der die Dämonie des Menschen kund machen will, gegeben ward — das alles zu erkennen ist die ernsteste Aufgabe eines Volkes. Sie wird nur im Ringen des Gewissens mit der geschichtlichen Lage gelöst. Durchdringender Blick für die Geschichtszusammenhänge und ein offenes, waches Gewissen, frei von Theorien, frei von nationalen oder internationalen Vorurteilen, müssen beieinander sein. Leider finden sie sich so oft nicht — wir haben es nach dem letzten Kriege erlebt: auf der einen Seite geschichtsfremde Gewissensurteile, auf der anderen Seite gewissenlose Geschichtsdeutung; dort vorschnelle Bußpredigt, die, tieferen geschichtlichen Sinnes bar, die Zusammenhänge von Schuld und Katastrophe zu einfach,

zu moralisch-eindeutig sah, hier ohne jede ernsthafte Gewissensbesinnung vor Gott ein ungeprüftes Weiterpflegen der eigenen nationalen oder internationalen Dogmen, oder ein „Realismus" der Geschichtsdeutung, der nur mit wirtschaftlichen, strategischen, biologischen Erklärungsgründen arbeitet und wohl geschichtliches Versagen, aber keine geschichtliche Schuld und daher auch kein Gericht kennt. Es liegt alles daran, daß echter geschichtlicher Realismus und zarte Gewissenhaftigkeit zusammentreffen. Sie werden, auch wenn sie sich nicht auf verschiedene Gruppen im Volke verteilen, sondern in den gleichen Personen beieinander sind, im Ringen miteinander bleiben; die Synthesis ist uns nicht immer geschenkt.

Die Sprache geschichtlicher Entscheidungen scheint oft ganz eindeutig und klar. Wenn einem Volke gegen den ehrgeizigen Eroberer, dem keine Bindung heilig ist, im Freiheitskriege der Sieg gegeben oder einer zerrissenen, in unwürdiger Abhängigkeit von den anderen Mächten gedrückten Nation endlich, nach langem Sehnen und Ringen, nach vielen Irrungen und Wirrungen im Kampfe die Einheit geschenkt wird, dann darf das Volk darin Gottes Gnade erkennen — er gibt Freiheit, er schenkt Erfüllung. Aber nicht immer ist es so klar. Die religiöse Betrachtung der nationalen Geschichte hat sich zurückzuhalten. Sie kann nicht immer so zuversichtlich und einfach sein wie die Politiker sie wünschen. Kirche und Theologie müssen sich hüten, wider ihr Gewissen, wider ihr Wissen um den Ernst und die Tiefe echter Geschichtsdeutung eine allzu einfache nationale aber auch internationale Geschichtsdogmatik zu liefern. Sie haben vielmehr zur Geltung zu bringen, einmal, daß Gottes gnädiges Führen sich auch durch Menschenschuld, durch bedenkliche Wege und Mittel hindurch vollzieht, daß also der Preis seiner Führung zur nationalen Freiheit und Einheit nicht Verherrlichung alles mitwirkenden Menschenwerks, aller Wege und Taten bedeutet (der Erfolg, den wir dankbar aus Gottes Hand hinnehmen, rechtfertigt nicht notwendig und nicht durchweg die Handelnden; das erreichte

Ziel, dessen wir uns freuen, heiligt nicht jeden Weg, auf dem es erreicht ward — aber auch umgekehrt: der Eindruck, daß auch Schuld, Eitelkeit, Brutalität dem Ziele haben dienen müssen, „entheiligt" den Ausgang nicht, d. h. nimmt uns nicht das Recht und die Freude, Gott für ihn zu preisen! Beides kann in uns seltsam miteinander streiten und stellt uns jedenfalls beim Betrachten der nationalen Geschichte in in eine dem ungereinigten Nationalismus ganz unbekannte innere Spannung, die jede nationale Hagiographie unmöglich macht.) Sodann hat unsere theologische Geschichtsdeutung daran zu erinnern, daß ein Volk auch die scheinbar klarsten Erkenntnisse über den göttlichen Sinn seiner Geschichte nur im Bekenntnis hat, nur indem es sich für diesen Sinn immer wieder entscheidet. Es muß um ihn, für ihn kämpfen, innerhalb seiner selbst, gegen die Skepsis, die die Führung Gottes nicht sehen will, sondern nur Willkür und Menschengemächte, — nach außen hin, wo man das Recht solcher Deutung handelnd bestreitet: 1870 ging der Kampf um das Recht des preußischen Sinnes von 1866, 1914 zu einem Teile wenigstens um das Recht der preußisch-deutschen Geschichtsbetrachtung, die in 1870/71 die gottgeschenkte „Erfüllung" für unser Volk erkennt. Das ist die Würde aller Geschichtsdeutung, daß man sie nicht ruhend haben, sondern sie nur kämpfend — in jedem Sinne! — behaupten kann. Der Krieg als eine mögliche Form solches Kämpfens rückt uns damit noch einmal neben das tapfere Ringen des Gewissens und Glaubens im Verständnis des Willens Gottes wider allen Zweifel, alles Schwanken und Zagen.[1]) —

[1]) Über das Verhältnis der Gewissensentscheidung zur äußeren Entscheidung ist noch zu sagen: das Herannahen einer äußeren Entscheidung (also hier die Unausweichlichkeit eines schweren Konfliktes zwischen zwei Völkern) stellt aufs Neue und mit höchstem Ernste die Gewissensfrage, ob die Deutung der eigenen Geschichte, die zum Konflikte führt, die rechte ist. Aber auch umgekehrt: die erneut und ernsthaft vollzogene Gewissensentscheidung über Beruf und Weg des Volkes muß und darf ihren Ernst darin bewähren, daß sie die äußere Entscheidung sucht und

Den entscheidenden Gedanken dieses Abschnittes können wir zum Schlusse noch einmal an Luther anschaulich machen. Als er im Mai 1525 die Fürsten und Herren zum Einschreiten wider die plündernden und brennenden Scharen der Bauern rief, da sagte er ihnen zweierlei; zuerst: es ist eure klare Pflicht, als von Gott eingesetzte Obrigkeit jetzt das Schwert zu ziehen; sodann aber: der Ausgang ist unsicher, Gott wird erst zeigen, „ob er uns wolle oder nicht wolle zu Fürsten und Herren haben" — vielleicht gibt Gott den Aufständischen die Oberhand, vielleicht will er, zum Vorspiel des jüngsten Tages, alle Ordnung zerstören und die Welt zum Chaos machen. Eine Haltung von mächtiger innerer Spannung, eine Geschichtsansicht von großer Tiefe! Gewißheit um die Pflicht, die Entscheidung herbeizuführen, und völlige Ungewißheit über den Ausgang der Entscheidung — beides im Glauben an Gott begründet, die Gewißheit in dem Gehorsam gegen seinen klaren Willen an uns, die Ungewißheit in der demütigen Beugung unter seinen noch verborgenen Willen über uns. Weil Gottes Wille an uns kund ist, gilt es mit Zuversicht

---

in ihr *alles* einsetzt und wagt. Der Ausgang stellt dann wiederum eine neue Frage. Er kann über die frühere Erkenntnis hinausführen zu besserem Verständnis des Willens Gottes. Dieser Vorbehalt ist bei aller Zuversicht der jeweiligen Gewissenserkenntnis selbstverständlich. Zuversicht und Bereitschaft, unter Gottes Führung umzulernen, sind beieinander — eine Entsprechung zu dem paulinischen: „ich bin mir nichts bewußt, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt" (1 Kor. 4, 4). Dieser Vorbehalt in aller Zuversicht der Gewissenserkenntnis ändert nichts an der Pflicht zu völligem Einsatze für das in ernstem Ringen Erkannte, also in unserem Falle: an der Pflicht, die erkannte Geschichtsverantwortung und Sendung des eigenen Volkes auch im Widerstreite entschlossen zu vertreten. Denn die weiterführende Erkenntnis des göttlichen Willens wird hier ja nur durch *das Suchen der äußeren Entscheidung hindurch* geschenkt. Die Bereitschaft für die äußere Entscheidung ist nichts anderes als der ganze Ernst der Frage an Gott nach seinem Willen über uns. — Diesen Beziehungen zwischen Gewissen und Geschichte, innerer und äußerer Entscheidung nachzugehen ist eine noch kaum angegriffene Aufgabe der Geschichtsphilosophie.

zu handeln. Und weil Gottes Wille über uns noch nicht kund ist, gilt es mit Demut und ohne jede anmaßende Theorie („er läßt von den Schlechten nicht die Guten knechten"!) zu handeln. Eins hindert das andere nicht, obgleich man das bei oberflächlicher Besinnung erwarten könnte: die Verborgenheit des Ausgangs in Gottes Freiheit ändert nichts an der ganzen Schwere der Geschichtsverantwortung, den vollen Einsatz an die von Gott gestellte geschichtliche Aufgabe zu wagen; aber auch umgekehrt: die Klarheit der Pflicht, die Entscheidung zu suchen, hebt das Geheimnis, das in jeder Entscheidung wartet, nicht auf. Die demütige Scheu des in der geschichtlichen Entscheidung sich erschließenden göttlichen Willens macht nicht zage und unfreudig, die Geschichtsverantwortung zu tragen; und umgekehrt: das hohe Bewußtsein um die Verantwortung, eine Entscheidung herbeizuführen, bläht sich nicht auf zu dem Anspruche, die „Gerechtigkeit" des Ausganges verstehen zu können; das gute Gewissen einer „gerechten Sache" postuliert nicht den Sieg, sondern bleibt in der Furcht Gottes und seiner geheimnisvollen Geschichtsführung.

Die Sinnhaftigkeit des Krieges innerhalb der Geschichte besteht darin, daß er eine notwendige Entscheidung, die anders nicht zu gewinnen ist, herbeiführt. Aber die Entscheidung als konkreter Ausgang ist nicht immer sinnhaft, „gerecht" nach Menschenurteil — wir glauben an die Gerechtigkeit Gottes, von der wir ein wenig schon als Mitlebende verstehen, etwas mehr noch als Zurückschauende auf große Zusammenhänge ahnen, das Meiste und Tiefste aber erst in der Ewigkeit erkennen und anbeten werden.

X.

Im Jahre des Stockholmer Konzils wird man von dem Theologen auch ein Wort darüber erwarten, welche Stellung die Kirchen praktisch, in ihrer Verkündigung und Erziehung, zu den großen Fragen der Völkergemeinschaft einnehmen sollen. Im Grunde ergibt sich unsere Losung aus allem bisherigen

von selber. Sie mag nur noch in wenigen Sätzen herausgestellt werden. Nicht Erziehung zum Kriege, aber auch nicht Erziehung zum Frieden, sondern zum politischen Ernste und Verantwortungsbewußtsein! Die Kirchen sollen keiner Romantik des Krieges nachgeben, aber sie haben das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß der Unterschied von sittlicher und unsittlicher Politik niemals einfach darin bestand, daß die eine zum Frieden führte, die andere zum Kriege. Die Kirchen müssen, dürfen in erster Linie stehen, wo es gilt, die Gemeinschaft zwischen den Völkern, das Verständnis füreinander und das Bewußtsein gegenseitiger Verantwortung zu pflegen. Aber sie mögen, was „Gemeinschaft" ist, ganz tief erfassen und so den Weg zeigen zum Frieden auch mitten im notwendigen Widerstreite.

Aus diesen Grund-Sätzen folgt die Losung für die gegenwärtige Lage. Die Kirchen sollen offene Augen haben für die neuen Entwicklungen im Völkerleben, die sich anbahnen. Das Sehnen der Völker nach „Frieden", „Versöhnung", Gemeinschaft muß auch durch die Kirchen klingen, denn es wohnt darin (neben viel anderem, vielleicht sich selber unbewußt) jenes letzte Verlangen nach der neuen Welt, das der Kirchen innerste heilige Bewegung sein soll. Es ist ihre Pflicht, jede Organisation, die wahrhaft der Verständigung der Völker und der Beilegung von Konflikten dienen will und kann, ernstlich zu unterstützen. Aber die Kirchen müssen dabei als Mächte unerbittlicher Wahrheit unter den Völkern stehen: ihre Sache ist es, die Phrase und das wahrhaftige Wort, die bloße Geste und die wirkliche Tat, den Schein und das Echte unterscheiden zu lehren — oder jedenfalls, da sie als Kirchen im Ganzen die zu solcher Scheidung nötige Sachkunde nicht haben können, die Sachkundigen in dem Mute zur Wahrheit zu erziehen. Sie sollen den Völkerbund nicht verachten lehren, aber sie dürfen auch keinen Glauben an ihn als den Hort höchster geschichtlicher Gerechtigkeit verkündigen. Zu keiner Stunde dürfen sie verschweigen, daß eine neue Ordnung der

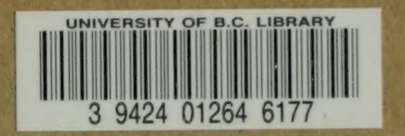
Völkerbeziehungen durch Völkerbund und Schiedsgericht das Reich Gottes weder heraufführt noch ihm näher bringt.

Den deutschen Kirchen insonderheit gilt unser letztes Wort. Sie sollen in unserem Volke, während so viele in selbstischer Trägheit und Stumpfheit versinken, zum Wachsein rufen über dem bitteren Unrecht, das uns geschah, zur Würde, die sich nicht wegwirft an die Gegner von gestern, zur Tapferkeit, die nicht wider das Gewissen von Friede und Versöhnung spricht, wo noch Lüge und Unrecht zwischen uns steht. Aber sie haben zugleich die hohe Pflicht, sich eitler nationaler Unbußfertigkeit, zuchtloser Romantik und dem in unserer Lage übel angebrachten Waffengerassel ernst zu widersetzen. Die Kirche hüte sich vor aller Prophetie! Was Gott für unser deutsches Volk, für Europa, für die Völkerwelt in seinen Händen hält, das ist heute noch jedem menschlichen Auge verborgen.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

1034. Heine, Prof. Dr. G., Die Bedeut. d. Dichtkunst f. d. Erziehung. 0,55 M.
* 1035. Uneheliche Kinder in d. nordischen Ländern u. im deutsch. Reiche. 2,— M.
* 1036. Jung, Prof. Dr. Dr. E., Das „Gesetz" der Geschichte. 1,70 M.
1037. Lammert, Dr. Friedrich, Geistige Eigentätigkeit d. Schülers. 1,— M
1038. Haase, Dir. Dr. K., Methodik und Gemeinschaftsleben. 0,35 M.
1039. Budde, Prof. Dr. Gerhard, Was fordern wir für die Neubildung der höheren Schulen? 0,75 M.
*1040. Poehlmann, Dr. Julie, Der Anteil der Frauenbewegung an den Schulreformbestrebungen der Gegenwart. 2,10 M.
* 1041. Prilipp, Beda, Brynhild und die Madonna. 1,— M.
1042. Weigelt, Pfarrer, Die erste Thüringer Bauernhochschule in Neudietendorf. 0,40 M. [1,40 M.
* 1043. Heywang, E., Die Raumlehre in der weniggegliederten Landschule.
1044. Heinrich, Dr. K., Zur Kritik des modernen Sozialismus. 0,50 M.
* 1045. Bauch, Prof. Dr. Br., Fichte u. der deutsche Staatsgedanke. 0,90 M.
* 1046. Krebs, Dr., August Hermann Francke u. Friedrich Wilhelm I. 1,50 M.
1047. Müller, E., Religionspsychologie i. Dienste d. Religionsunterr. 0,65 M.
1048. Rein, Prof. Dr. W., Was will der Christliche Elternbund? 0,30 M.
1050. Lobsien, Marx, Schülerlandurlaub und geistige Erholung auf Grund von Versuchen. 0,70 M.
1051. Sallwürk, Dr. E. v., Staatsrat, Das Gefühl u. s. päd. Bedeutung. 0,65 M.
* 1052. Rincklake, Oberin M., u. Tiling, Oberin M. v., Neue Wege zu deutscher Frauenbildung. 1,20 M. [in Preußen? 0,75 M.

105… Lehrerbildung
*105… deutsche West-
…cht. 0,60 M.
105… naturkundl.
*105… rgedanken zu
105… llen. 0,65 M.
*105… terbildes und
105… der experi-
106… Geschlechts-
[1,20 M.
*106… nd der Rhein.
*106…
106… rechnerischen
…roßstädtischer
106… Staat. 0,75 M.
*106… Aufl. 4,80 M.
106… g vom Natur-
106… seins. 0,70 M.
106… die Verfassung
106… [5,50 M.
106… Sozialgesetzen.
106… zer, Prof. C.,
…lter. 1,65 M.
106… nd das Wesen
106… n der Selbst-
…aft. 0,90 M.
106… einschaft und


UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01264 6177

